

Bibl. Mont.

4115

15

Bibl. Mont

DIE
VERNUNFTLEHRE.

Von
Professor Buchner.

München,
zu haben bei Fleischmann.
1808.

DIE

VERNUNFTLEHRE.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

München,

an haben bei Fleischmann.

1808.

V o r r e d e.

Dafs die Wahrheit in der gänzlichen Uebereinstimmung des Denkens und des gedachten Gegenstandes bestehe, über diesen Satz sind von jeher alle philosophischen Schulen so ziemlich einig gewesen. Bedeutender aber sind sie von einander abgewichen in der Art und Weise, den Satz zu erklären.

Vor *Des Cartes* kam die Frage — wie das Subject des Denkens, die Seele mit dem Gegenstande desselben, dem Körper in Uebereinstimmung kommen könne,

nicht in Anregung. Man hatte Seele und Leib nie so scharf von einander geschieden, als daß Zweifel über die Möglichkeit ihrer wechselweisen Einwirkung hätten entstehen können.

Des Cartes war meines Wissens der erste, welcher Seele und Leib als zwei wesentlich von einander verschiedene Substanzen betrachtete: das Wesen der Seele aus bloßem Denken, das des Körpers aus bloßer Ausdehnung bestehen liefs. Weil nun beide Substanzen nichts miteinander gemein haben, so können sie auch nicht unmittelbar mit einander communiciren, sondern nur vermittelt Gott, welcher die in der einen vorgehenden Veränderungen durch seine immerwährende Gegenwart auch in der andern und wechselseitig bewirkt. Auf solche Weise werden die Ideen der Seele Vorstellungen von wirklichen

lichen Dingen: wirkliche Dinge aber werden begriffen; beide Substanzen bleiben in ihrer Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, und stimmen doch mit einander zusammen. Das Unbegreifliche und sohin Unphilosophische dieser Erklärungsweise und anderweitige Folgen aus dem System selbst bewogen zwei grofse Nachfolger *Des Cartes*, die übrigens in seinem Geiste zu philosophiren fortfuhren, die Scheidewand, die er zwischen der geistigen und körperlichen Substanz gezogen, wieder einzureifsen. Sie thaten es aber auf ganz entgegengesetzten Wegen; der eine, *Mallebranche*, durch Erhebung des cartesianschen Idealismus, der andere *Spinotza* durch Erhebung seines Realismus zur Absolutheit. Die Aufsendinge, sagt ersterer, erkennen wir nicht durch unmittelbare Anschauung derselben, sondern nur durch die Ideen, welche uns Gott, ihr Schöpfer,

VI

pfer, von ihnen mittheilt. Zwischen Seele und Leib, behauptet der andere, ist kein wesentlicher Unterschied. Es giebt nicht zwei Substanzen, sondern nur eine. Alle wahren Gedanken sind deswegen wirkliche Dinge, und alle wirklichen Dinge wahre Gedanken.

Spinotza hätte wohl recht, trat etwas später *Leibnitz* auf, wenn es nur Eine Substanz gäbe, die unendliche. Es giebt aber außer derselben noch unendlich viele endliche von der einen Substanz erschaffene, die Monaden. Sie sind zwar auch, was die Urmonas ist, Begriffe des All's, der unendlichen Ausdehnung, aber keine deutliche, sondern nur dunkle. In dieser Hinsicht sind sie beschränkt durch ihr Object, und von demselben verschieden. Der Unterschied ist freilich nur ein Unterschied in der Erkenntniß
(ein

(ein formaler) und nicht in Ansehung des Objectes (ein realer); denn alle Monaden stellen sich dasselbe Unendliche vor, nur die einen mehr, die andern weniger deutlich. An sich betrachtet giebt es daher zwischen Seele und Leib keinen Unterschied, und folglich auch keine Wechselwirkung (sie sind ein unum per se): insofern aber die Monas nicht an sich, sondern von Seite ihrer Endlichkeit als ein erscheinendes, beschränktes Wesen in Betracht genommen wird, findet ein solcher Unterschied statt; und die Thätigkeit eines solchen endlichen Wesens kann sowohl als Thätigkeit der Seele, als auch als Thätigkeit des Leibes betrachtet werden. Beide Arten von Thätigkeiten aber entsprechen einander, weil sie wesentlich betrachtet nur Eine und dieselbe Thätigkeit sind. Auf solche Weise glaubte Leibnitz die Substantialität endlicher Wesen, die

VIII

die durch den Spinozismus verloren geht, gerettet zu haben, ohne der Einheit der Principien etwas zu vergeben.

Leibnitzens Lehre ist von Wenigen seiner Zeitgenossen begriffen, von seinen Nachfolgern aber gänzlich verkannt worden. Denn im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts trat an die Stelle der Philosophie in Frankreich und England der Empirismus, in Deutschland der Formalismus, das Spiel mit abstracten Begriffen; so lange, bis *Hume* in England, *Kant* und *Jacobi* in Deutschland dem Unwesen ein Ende machten, dem Empirismus die Unmöglichkeit nachwiesen, je zu allgemein giltigen Sätzen zu gelangen, der Speculation aber die Leerheit ihrer Begriffe auf eine Weise vor Augen legten, daß sie selbst an einem guten Erfolge verzweifelnd ihre ferneren Arbeiten aufgab.

Dies

Dies ist *Kants* Verdienst um die Philosophie, er säuberte ihr Feld von dem Unkraut, welches die Feinde auf selbem aufgesäet. Sein Name wird in der Geschichte der Philosophie unter den Skeptikern einen vorzüglichen Platz einnehmen. Wer ihn unter die Dogmatiker setzt, würdigt seinen Namen herab; die Wahrheit ahnete er nur, im wirklichen Besitze derselben, wie er's selbst gesteht, war er nicht. Mehr und Positiveres hat *Jacobi* geleistet. Seine Schriften sind vom Geiste Leibnitzens und Spinotzas durchdrungen, und wie viel auch dieser von uns so innig verehrte Philosoph dagegen einwenden mag, sein Spinotza wird von den kommenden Geschichtschreibern der Philosophie als der Funken angesehen werden, welcher fast zu gleicher Zeit in mehreren Geistern unseres Zeitalters das Licht einer höhern Weisheit angezündet hat. *Fichte* hatte

einen

einen Versuch gemacht, von Kants Standpunkte aus eine reale, positive Wissenschaft zu begründen. Die Welt weiß es, der Versuch ist mißlungen. Der Urheber hat sich seitdem unter die Aegide des Spinotzismus geflüchtet, und es steht zu erwarten, ob bei seinen dermaligen Ansichten nicht dem *Ich* die Substantialität verloren gehe, welche bei seinen vormaligen Gott verloren hätte. Früher als Fichte aber hatte *Schelling* das Bedürfnis gefühlt, den transcendentalen Idealismus mit dem Spinotzismus zu verbinden. Wie es diesem tiefsinnigen Philosophen gelingen wird, die Substantialität Gottes und des Ichs nicht nur für den Glauben, sondern auch für die Wissenschaft auszusöhnen, ist das Problem gelöst, welches Leibnitz mit dem unerwiesenen Satze abfertigen mußte „*dantur monades creatae.*“

In

In der gegenwärtigen Schrift habe ich mich an die Arbeiten dieses Philosophen angeschlossen. Ihre Tendenz ist die absolute Erkenntniß mit der relativen auf eine solche Weise auszugleichen, daß durch Gegenwart ersterer in der Seele die zweite nicht nur nicht verschwinde, sondern selbst in ihrer Endlichkeit und Beschränktheit (Individualität) absolut und universal werde.

Die Lehre von einem solchen Erkennen nenne ich die Lehre vom vernünftigen Denken, *Vernunftlehre*. Sie zeigt die Art und Weise, wie das endliche und relative Erkennen selbst in der Seele eines endlichen Wesens (des Menschen) absolut, das ist, wahr, Identität des Denkens und Seins werden könne. Um meinen Gegenstand gründlich zu behandeln, mußten Grundsätze vorausgeschickt werden.

Dieß

XII

Dieſs iſt geſchehen in der Einleitung, welche die Lehre von der menſchlichen Seele und ihren Grundkräften enthält. Die Lehre von dem Sinne, der Schönheit und Kunſt verdanke ich größtentheils dem Studium der *Rede Schellings über das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur*, einer Schrift, die im Hintergrunde ſeine Anſicht der Aeſthetik uns vorzeigt.

Bei conſequenten Verfahren wurde ich unwillkührlich auf den ſpinoziſtiſchen Satz getrieben „die Idee und ihr Gegenſtand ſind eins und daſſelbe, die denken- de Subſtanz ſohin (das Subject der Ideen, die Seele) von der ausgedehnten“ (dem Object, dem Leibe) nicht verſchieden. Daß in dieſem Satze nicht ausgedrückt wird, der erſcheinende, vergängliche Leib des Menſchen ſei daſſelbe, was die Seele, ſondern nur beide ſeien daſſelbe der Sub-
ſtanz

stanz nach , darf dem Sachverständigen nicht gesagt werden.

Man hat in dieser Schrift gefährliche Grundsätze entdecken wollen ; und der noch keineswegs ausgestorbene Fanatismus hat Schritte gethan , die den Verfasser auf die empfindlichste Weise kränken mußten. Mehr als je empfand er bei dieser Gelegenheit das Glück in einem Staate zu leben , welcher durch weise Gesetze den rechtlichen Mann vor Verfolgung schützt ; und den Wahrheitsliebenden erlaubt , auf die ihm eigenthümliche Weise seine Ueberzeugungen auszusprechen. Ich habe mein Leben der Erorschung der Wahrheit geweiht , fest überzeugt , daß nur Irrthum , nie aber Wahrheit dem Menschen wirklich gefährlich werden könne. Woher übrigens die Wahrheit mir komme , ob ich sie selbst

er-

XIV

erdenke, oder ein anderer sie mir mittheilt, ist mir gleichgiltig, wenn ich nur zu ihrem Besitze gelange. Auf meine eigenen Meinungen aber lege ich nicht mehr Werth, als sie verdienen, und bin bereit den Augenblick ihnen zu entsagen, wo mir ihre Falschheit nachgewiesen wird.

Andere haben zwar die hier vorge-
tragene Grundsätze nicht gefährlich, wohl
aber die ganze Schrift zu wenig populär
und gemeinnützig (praktisch) befunden,
und aus dieser Ursache ihr Verdammungs-
Urtheil über dieselbe ausgesprochen. Ich
muß es aufrichtig gestehen, gegen diesen
Einwurf kann ich mein Werk nicht recht-
fertigen. Ich will nur bemerken, daß
es nicht für das Volk bestimmt ist, son-
dern für reifere Jünglinge, welche, nach-
dem sie schon eine gemeinnützige, prak-
tische Logik in der Vorbereitungs-klasse

zu

zu den philosophischen Studien gehört haben, nun im zweiten und dritten Jahre ihres Studiums etwas tiefer in diesen Gegenstand eingeführt zu werden verlangen. Die Logik, wie sie hier behandelt worden, ist darum nicht mehr als eine Propädeutik, sondern als ein Theil der Philosophie selbst zu betrachten, und zwar als derjenige, deren Gegenstand die Idee der Wahrheit (des wahren Denkens) ist. Ideen finden sich nun freilich im Verstande des Volkes nicht vor; und sein Thun und Handeln wird ebenfalls nicht nach Ideen angeordnet. Weil sie aber dem Volke und dem gemeinen Leben der Menschen fremd sind, sollen sie deswegen aus der Philosophie verbannet werden? Der Staat hat andere Lehrer für das Volk, andere für gemeinnützige Künste und Wissenschaften, andere für höhere Wissenschaften, für Philosophie und

Spe-

XVI

Speculation angestellt, und will, daß jeder sich in seiner Sphäre halte, und das ihm anvertraute Fach in einer diesem angemessenen Methode vortrage. Nur so und nicht anders können alle und jede Fächer ganz und gründlich gelehret; nur so und nicht anders kann eine Nation (in allen ihren Ständen und Abstufungen) gebildet werden.

Zum Beschluß muß ich dem Leser noch bemerklich machen, daß gegenwärtige Vernunftlehre nur im Allgemeinen von der Beschaffenheit des vernünftigen Denkens handle. Wie in besondern Fällen (in besondern Wissenschaften) das Denken eingerichtet werden müsse, um vernünftig und wahr zu sein, darüber muß eine specielle Logik, welche die Methodenlehre für jede besondere Wissenschaft enthält, Aufschluß geben.

Was

Was im Verfolge der Schrift über die gemeine Logik gesagt worden, benimmt dieser Wissenschaft nichts von ihrem Werthe, so lange sie sich innerhalb ihren Grenzen, dem gemeinen Denken hält. Nur wenn sie sich als philosophische Disciplin will geltend machen, muß ich ihr mit Leibnitz zurufen: „Nihil imperfectius logica memineris, cum ultra argumenta necessaria fit progressus.“ Nicht nur aber dieser geistreiche Mann, sondern vor und nach ihm haben es gar viele gefühlt, und fühlen es noch, daß das Organon des Aristoteles, zwar zur Einrichtung und Anordnung eines Aufsatzes gute Dienste leiste, und dem Grammatiker zu einer gründlichen Behandlung seines Faches dienlich, ja unentbehrlich: dem Philosophen aber in Erfindung neuer Wahrheiten mehr hinderlich als nützlich sei. „Cura

)

„di-

XVIII

„diligentior angit nos, regulas ad pueros
„ablegamus.“

Schon *Arnald*, der Verfasser des Werkes, *Ars cogitandi*, *Mallebranche*, in der Schrift „de inquirenda veritate“ und *Loke* in seinem „Specimen de intellectu humano“ schlugen deßwegen andere Wege ein, als der im Organon des Aristoteles vorgezeichnet ist. Wäre der Tractatus des *Spinoza* „de Emendatione intellectus“ beendet, oder auch nur das auf uns gekommene Fragment besser benützt worden, unsere Logik würde bereits eine andere Gestalt haben, und wir würden in den Wissenschaften weiter sein, als wirklich der Fall ist. Denn ich muß es aufrichtig gestehen, was mir scheint: das Organon des Aristoteles, wovon alle unsere Logiken Copien sind, ist nichts weniger als eine Erfindungskunst. Zur Analysirung, Erklärung,

rung, systematischer Anordnung etc. bereits erfundener Wahrheiten taugt es vortreflich; der Erfindung neuer aber steht es sogar im Wege, und ich behaupte schwerlich zu viel, wenn ich sage, unter andern Ursachen sei auch die aristotelische Logik Schuld, warum im Mittelalter mehrere Jahrhunderte hindurch der menschliche Geist stille gestanden, und seine ganze Arbeit darauf beschränkt habe, die alten Sätze immer in neuen Formeln zu wiederholen. Kaum waren im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts die Werke Platons im Abendlande bekannter geworden, so liessen sich große, genialische Geister nicht mehr durch die Regeln beschränken, in welche der Stagirit den menschlichen Verstand eingeeengt hatte. Und wie Künste und Wissenschaften auf's Neue zu blühen begannen, sobald die scholastische Dialektik über den Geist ihre Herrschaft

ver-

verloren, ist jedermann bekannt. Wenn
 ähnliche Fesseln in den neuesten Tagen
 zerbrochen werden, sind wir nicht zu
 ähnlichen Hoffnungen berechtigt?

Druckfehler:

Seite 30 Zeile II ist statt Einheit zu lesen:

Freiheit.

— 138 — 20 statt ihres: seines.

— 214 — 4 statt Grund: Grad.

I n h a l t.

Einleitung.

Von der menschlichen Seele, ihrem Wesen und ihren Grundkräften.

I. *Von dem Wesen der menschlichen Seele.*

A. Die Seele ist

- a. ein einfaches Wesen,
- b. die Kraft der Natur,
- c. das Princip der Vegetation,
- d. — — — der Animalisation,
- e. die denkende Substanz im Menschen §. 1 — 6.

B. Der Unterschied der Seelen unter einander und von ihrem Leibe

- a. ist kein wesentlicher
- b. sondern nur ein abstracter. §. 6 — 10.

C. Die Seele des Menschen ist

- a. unsterblich,
- b. frei. §. 10 — 12.

D. Wechselwirkung der Seelen aller Dinge §. 12.

II. *Von den Grundkräften der menschlichen Seele.*

A. Grundkräfte der Seele sind

- a. der Sinn,
- b. der Verstand,
- c. der Wille ; §. 13.

B.

B. Sie sind

- a. nur formaliter verschieden,
- b. dem Wesen nach Eins
- c. in der Vernunft §. 14 — 17.

C. Ihre Erzeugnisse sind

- a. Die Schönheit, in der Kunst,
- b. Die Wahrheit, in der Wissenschaft,
- c. Die Tugend, im Leben des Menschen erscheinend §. 17 — 21.

D. Schönheit, Wahrheit und Tugend

- a. sind nur der Form nach verschieden,
- b. dem Wesen nach Eins
- c. in der Religion §. 22.

III. Von dem Sinne, der Schönheit und Kunst.

A. Der Sinn ist

- a. ein niederer
- b. oder höherer §. 23, 24.

B. Der niedere ist

- a. ein äusserer,
- b. — innerer §. 25, 26.

C. Seine Wahrnehmungen sind

- a. Anschauungen,
- b. Empfindungen §. 27.

D. Arten des äussern Sinnes sind

- a. Tact- und Gefühlsinn,
- b. Gehör- und Gesichtssinn,
- c. Geruch- und Geschmackssinn §. 28.

E. Arten des innern Sinnes

- a. das Selbstgefühl,
- b. das Nachgefühl,
- c. das Vorgefühl §. 29.

F.

-
- F.** Der höhere Sinn äussert sich
- a. a's Geschmack,
 - b. — Einbildungskraft,
 - c. — Genie. §. 30 — 36.
- G.** Die Schönheit ist
- a. eine natürliche,
 - b. — idealische,
 - c. — absolute.
- H.** Die sinnliche Schönheit, die Anmuth
- a. besteht weder in der blossen Form,
 - b. noch in der blossen Idee,
 - c. sondern in der gänzlichen, positiven Vereinigung beider . . . §. 39 — 46.
- I.** Die sittliche Schönheit, die Erhabenheit offenbaret sich
- a. nicht durch Vernichtung,
 - b. sondern Mässigung der Naturkräfte
 - c. und Erhebung über dieselbe §. 46 — 54.
- K.** Die absolute Schönheit entsteht
- a. durch die gänzliche Vereinigung
 - b. der natürlichen
 - c. mit der sittlichen Schönheit §. 54 — 56.
- L.** Die Kunst ist verschieden
- a. von der Natur,
 - b. von der Geschichte,
 - c. von der Mechanik. §. 56, 57.
- M.** — wird eingetheilt
- a. in die natürliche, historische, religiöse,
 - b. in die bildende, spielende und redende Kunst . . . §. 58 — 64.

IV. *Von dem Verstande, der Wahrheit und Wissenschaft*

A Der Verstand

- a. ist das Vermögen zu denken,
- b. der Form nach verschieden vom Sinne §. 64, 65.

B. Der Endzweck seiner Thätigkeit

- a. ist nicht das formale
- b. sondern absolute Denken
- c. die Wahrheit §. 66.

C. Der Logik

- a. Begriff,
- b. Gegenstand,
- c. Theile,
- d. Werth §. 67 — 70.

Allgemeine Logik.

Erster Theil.

Von dem Wesen des menschlichen Denkens.

A. Die Erkenntniß ist

- a. Erfahrungs-
- b. Verstandes-
- c. Vernunfterkennniß §. 70, 71.

B. Der Unterschied zwischen Erfahrungs- und Verstandeserkennniß

- a. ist kein wesentlicher
- b. sondern nur formaler §. 72.

C. Die Vernunfterkennniß ist zugleich

- a. Erfahrungs- und
- b. Verstandeserkennniß §. 73.

D. Die Wahrheit der Erkenntniß überhaupt

- a. besteht nicht in dem blossen abstracten Begriffen,
- b. noch in der blossen sinnlichen Anschauung.
- c. sondern in der Idee eines Dinges. §. 74.

E. Würdigung der bisherigen Grundsätze der Logik

- a. des Principii Contradictionis,
- b. — — rationis sufficientis,

c.

- c. des Principii exclusi medii. §. 75.
- F. Kriterien der Wahrheit sind
 - a. die Erkenntniss der absoluten Identität des Denkens und Seins,
 - b. die Evidenz,
 - c. Die Gründlichkeit der Erkenntniss. §. 76 — 83.

Der allgemeinen Logik Zweiter Theil.

Von den Formen des menschlichen Denkens.

- A. Die Formen des Denkens sind
 - a. Begreifen,
 - b. Urtheilen,
 - c. Schliessen.
- B. Ihr Unterschied aber
 - a. ist wieder kein wesentlicher
 - b. sondern nur ein durch Abstraction erzeugter §. 83, 84.

Erster Abschnitt.

Von den Begriffen.

- A. Die Begriffe sind
 - a. Erfahrungs, empirische
 - b. Verstandes, transscendentale
 - c. Vernunftbegriffe, Idëen §. 85, 86.
- B. Ursprung
 - a. der Erfahrungs
 - b. der Verstandesbegriffe,
 - c. der Idëen §. 87.
- C. Jeder Begriff hat
 - a. einen Inhalt
 - b. einen Umfang §. 88.
- D. Die Bestandtheile des Inhaltes sind
 - a. wesentliche und ausserwesentliche,
 - b. innere und äussere,
 - c. identische und verschiedene Merkmale §. 90 - 92.
- E. Dem Umfange nach
 - a.

- a. sind absolut betrachtet alle Begriffe unendlich,
b. relativ betrachtet endlich und verschieden,
1) höhere, niedere; 2) Gattungen, Arten,
Individuen; 3) über-, unter-, beigeordnete
Begriffe §. 92 — 95.

- F. Das Verhältniß zwischen Inhalt und Umfang
a. ist ein umgekehrtes, und
b. kann nicht vom endlichen,
c. sondern nur vom unendlichen Verstande
ausgeglichen werden §. 95, 96.

- G. Die Vollkommenheit der Begriffe besteht
a. in ihrer Deutlichkeit — Definition,
b. Vollständigkeit — Division,
c. Adäquation §. 97.

- H. Die Definition ist
a. ein deutlicher,
b. ausführlicher,
c. präciser,
d. adäquater Begriff des Inhaltes eines Dinges §. 99.

- I. Die Division
a. eine vollständige,
b. abgemessene
c. und systematisch geordnete Darstellung des
Umfanges vom selben §. 100.

Zweiter Abschnitt.

Von den Urtheilen.

- A. Definition des Urtheils §. 101.
B. Bestandtheile desselben sind
a. Subject,
b. Prädicat,
c. Copula §. 102, 103.
C. Urtheile werden unterschieden
a. nicht durch absolute,
b. sondern nur durch relative Betrachtungsweise
1) ihrer Bestandtheile,

- 2) ihrer selbst • • • • §. 104
- D. In ersterer Ansicht sind sie verschieden
- a. in Ansehung des Inhaltes, bejahende, verneinende, unbestimmende,
 - b. in Ansehung des Umfanges, allgemeine, besondere, einzelne,
 - c. in Ansehung der Copula, kategorische, hypothetische, disjunctive Urtheile §. 105 — 112.
- E. In anderer Hinsicht ist der Unterschied verwandter Urtheile
- a. entweder eine Subalternation,
 - b. oder Opposition,
 - c. oder Conversion derselben §. 114 — 117.
- F. In Ansehung des Ausdruckes sind sie
- a. Fragen, Sätze, Grundsätze,
 - b. einfache, oder zusammengesetzte §. 112, 113.
- G. Die Wahrheit eines Urtheiles
- a. besteht in der wirklichen Identität der mit einander verbundenen Gegenstände
 - b. und wird erkannt
 - 1) unmittelbar, oder
 - 2) mittelbar, durch Schlüsse §. 117 — 120.

Dritter Abschnitt.

Von den Schlüssen.

- A. Definition,
- B. Wesentliche Bestandtheile,
- C. Grundformen des Schlusses §. 120 — 123.

Erstes Hauptstück.

Von den Verstandesschlüssen.

- A. Der Verstand schließt
 - a. durch Subalternation,
 - b. Opposition,
 - c. Conversion verwandter Urtheile §. 123, 124.
- B. Regeln für Verstandesschlüsse durch Subalternation

a.

-
- a. in kategorischen,
 - b. — hypothetischen,
 - c. — disjunctiven Urtheilen . §. 125.
 - C. Regeln für Verstandesschlüsse durch Opposition
 - a. in kategorischen,
 - b. — hypothetischen,
 - c. — disjunctiven Urtheilen . §. 126.
 - D. — Regeln für Verstandesschlüsse durch reine und veränderte Conversion und Contraposition
 - a. kategorischer,
 - b. hypothetischer,
 - c. disjunctiver.
 - d. hypothetisch-disjunctiver Urtheile §. 127.
 - E. Wahrheit der Verstandesschlüsse . §. 128.

Zweites Hauptstück.

Von den Schlüssen der Urtheilskraft.

- A. Die Urtheilskraft schließt
 - a. durch Induction
 - b. und Analogie . §. 129.
- B. Die Induction
 - a. von der Allheit auf die Einheit,
 - b. von der Folge auf den Grund,
 - c. von den Formen auf das Wesen. §. 132.
- C. Die Analogie
 - von der Aehnlichkeit und Gleichheit der Erscheinungen auf die Einheit der Idee §. 132.
- D. Wahrheit dieser Schlufsarten . §. 131.

Drittes Hauptstück.

Von den Vernunftschlüssen.

- A. Die Vernunft schließt
 - a. vom Inhalte auf den Umfang,
 - b. vom Umfange auf den Inhalt §. 133, 134.
- B. Wesentliche Bestandtheile des Vernunftschlusses sind
 - a. drei Begriffe,
 - b.

- b. drei Sätze,
 c. ihre Verbindung zu einem geschlossenen Ganzen §. 135.
 C. Wahrheit der Vernunftschlüsse §. 136.
 D. Besondere Regeln
 a. zur Bildung und
 b. Prüfung derselben. §. 137.
 E. Syllogismus
 a. reiner und förmlicher,
 b. vermischter und versteckter,
 c. einfacher und zusammengesetzter. §. 138.
 F. Des vermischten
 a. Formen,
 b. Figuren,
 c. Modi §. 139.
 G. Die versteckten sind
 a. Enthymeme
 d. zusammengezogene §. 140.
 H. Die zusammengesetzten
 a. Prosyllogismen, Episylogismen,
 b. Sorites, Epichereme §. 141.
 I. Die Beweise
 a. sind 1) analytische, 2) synthetische, 3) Demonstrationen §. 142.
 b. werden geführt 1) direct, oder indirect, 2) a priori, aposteriori, 3) förmlich, oder nicht förmlich §. 143.
 c. setzen voraus 1) Beweisgründe, 2) von unbezweifelter Wahrheit, 3) und gesetzmässigem Zusammenhange §. 144.

Der allgemeinen Logik

Dritter Theil.

Von dem System des menschlichen Denkens oder der Wissenschaft.

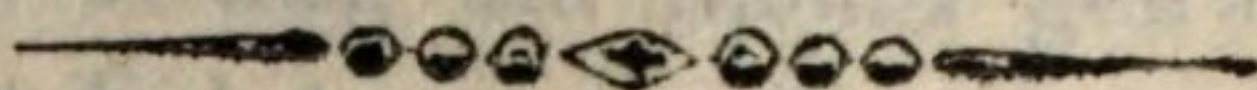
A. Das Wissen kann betrachtet werden

a.

-
- a. für sich, als Eine Wahrheit,
b. oder als Glied einer Allheit, eines Systems
von Wahrheiten §. 145, 146.
- B. Das System besteht
a. aus einem Princip,
b. aus Gliedern, und
c. dem natürlichen Zusammenhange derselben
. §. 147.
- C. Das System ist
a. ein System von Kräften,
b. von Körpern,
c. Weltsystem.
- D. Das System der Kräfte ist
a. ein System von nothwendig, oder
b. freiwirkenden Kräften,
1) Kunstsystem, 2) Wissenschaft, 3) System von Handlungen
. §. 148.
- E. Wissenschaft
a. im weitern,
b. — engern Sinne §. 150, 151.
- F. Erfordernisse zu einer Wissenschaft sind
a. eine oberste Idee,
b. gleichartige Wahrheiten,
c. systematische Anordnung §. 152.
- G. Die wissenschaftliche Methode ist
a. genetisch,
b. systematisch §. 153.
- H. Versöhnung des menschlichen Verstandes mit Gott
a. durch Wahrheit und
b. Wissenschaft §. 154.
-

Einleitung.

Von der menschlichen Seele, ihrem
Wesen und ihren Grundkräften.



1. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.
 2. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.

Einleitung

Von der menschlichen Seele, ihrem Wesen und ihren Grundgesetzen.

1. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.
 2. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.

3. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.
 4. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.

5. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.
 6. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.

7. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.
 8. Die Seele, als eine Substanz, die von dem Körper getrennt ist, und die nach dem Tode weiter existiert. S. 144, 145.

I.

Von dem Wesen der menschlichen Seele.

§. I.

Seele (Mens) in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes bezeichnet die Einheit in ihrer Abstraction von der Allheit oder Unendlichkeit. In dieser Ansicht wird sie ganz richtig die *Monas* genannt, die einfache Substanz der Natur, welcher die ausgedehnte, die Materie, entgegengesetzt ist. An sich und wahrhaft betrachtet aber ist die Seele als die einfache Substanz auch die ausgedehnte, indem die wahrhaft existirende Einheit als solche auch Unendlichkeit ist. Die Seele, welcher die Materie entgegengesetzt ist, existirt nur in der Abstraction, ist ein Begriff ohne Realität. Obgleich aber das Wesen der Ausdehnung, so ist sie darum doch nicht aus-

gedehnt, sondern bei ihrer unendlichen Ausdehnung, dem unendlichen Sein, immer Eine und dieselbe Substanz, Ein Wesen. Die Seele wahrhaft betrachtet ist eine Idee Gottes. Einer solchen aber ist es eigen als Einheit Allheit zu sein.

Die Behauptung: Seele und Leib seien an sich und sohin wesentlich verschiedene Substanzen hebt nicht nur die wahrhafte Existenz des Leibes, sondern auch der Seele und ihr Dasein durch Gott auf. Non dantur animae prorsus separatae, sagt Leibnitz princip. ph. 75. und in einem Briefe an Des Maizeaux. Opp. T. II. p. 66. je tiens que chaque ame, ou Monade est toujours accompagnie d'un corps organique etc.

§. 2.

Seele heisst zweitens die *Kraft der Natur*, das innere Princip ihrer Thätigkeit, der Grund, welcher die Materie in Bewegung setzt (*δύναμις εντελεχεια*). So sagt *Thales* schon, daß der Stein eine Seele habe,

habe, weil er das Eisen anziehe. Würden ihm erst die wunderbaren Erscheinungen der Elektricität und des chemischen Processes bekannt gewesen sein; wie vielmehr, als unsere Physiker, würde dieser Mann in Steinen und Metallen, in Wasser, Luft, Feuer, und Licht u. s. w. gesehen haben? An sich betrachtet ist die kräftige Substanz von der trägen (der Materie) ebenso wenig verschieden, als die einfache von der ausgedehnten. Der Unterschied ist nur ein Unterschied des Begriffes. Absolut betrachtet ist die Kraft Materie d. i. Schwerkraft, und die Materie ist kräftig, kräftige Materie = Licht.

§. 3.

In einer dritten Bedeutung wird Seele genannt das Princip, welches die verschiedenen und mannigfaltigen Theile der materiellen Natur in diejenigen Gestalten vereinigt und zusammenbildet, die uns als Pflanzen und Gewächse der Erde erscheinen: *das Princip der Vegetation* (anima vegetativa.) Dieses Princip haben schon

schon die Alten Seele genannt, und selbst Pythagoras möchte wohl nicht der erste gewesen sein, welcher die Pflanzen wegen der ihnen einwohnenden Seele zu tödten sich fürchtete.

§. 4.

In einer schon mehr eigentlichen Bedeutung nennen wir Seele dasjenige Wesen, welches uns aus der thierischen Organisation so bedeutungsvoll anblicket, und durch die mannigfaltigsten Bewegungen und willkührliche Veränderungen der gebildeten Masse äusserlich offenbaret, was in seinem Innern vorgeht: *Thierseele* (anima sensitiva). Die Pflanzenseele bildet die Masse zu einem Individuum. Mit vollendeter Bildung ist auch beschlossen ihre Wirksamkeit. Die Thierseele empfindet die Veränderungen, die in dem gebildeten Individuo vorgehen. Die Pflanzenseele ist unfühlend gegen das, was der individuellen Bildung schadet oder nützt; die Thierseele wird mit Freude erfüllt, wenn eine Veränderung in dem
Leibe

Leibe vorgehet, die die individuelle Fortdauer desselben befördert, und mit Schmerz, wenn das Gegentheil geschieht. Wie die Pflanzenseele der blosse Inbegriff einer Vielheit von Dingen in der Einheit ist (*comprehensio multitudinis in unitate*), so ist die Thierseele der Inbegriff dieses Inbegriffes, die Perception oder Bemerkung dieser Einheit (*perceptio hujus comprehensionis, apperceptio seu sensatio*). In der materiellen Natur offenbaret sich die Seele als ein blosses Streben die Vielheit der Dinge in eine Einheit zu verbinden (*conatus multitudinem in unitate comprehendere*). In der Pflanzenwelt gelingt ihr dieses Streben; die Pflanzenseele ist *die wirkliche* (reale) Einheit einer Vielheit von Dingen (*monas realis*). Im Thiere bemerkt sich die Seele als eine solche Einheit. Sie ist auf dieser Stufe eine Perception oder Vorstellung der Einheit (*monas idealis, seu perceptio vel sensatio monadis*).

Was wir in einer vegetabilischen oder animalischen Organisation Seele nennen,

nennen, existirt nicht an sich und abgesondert von der Materie, woraus die Organisation besteht, sondern ist vielmehr mit der Materie Eins und dasselbe; denn eben in diesem Einssein besteht das Wesen des Organismus. Die Trennung zwischen der Einheit und Allheit ist Werk des Verstandes. Seele und Leib sind bloß Erzeugnisse des abstrahirenden Verstandes, welcher die Eine Organisation sich vorstellt bald als Einheit und Seele, bald als Ausdehnung und Leib. Die Vorstellung ist eben so wenig vermögend aus der Einen Substanz zwei zu machen, als der Leib vermögend ist für sich ohne die Seele zu handeln. Daß beide Leib und Seele nicht verschiedene Substanzen seien, davon sollte wohl schon die blosse Anschauung der nächsten Pflanze oder Thieres überzeugen, indem Wachsen und Sein, Bewegung und Materie in ihnen immer als Eins und dasselbe existiren, und der Verstand jedes sich abgesondert nur denken, wirklich aber selbst nicht absondern kann. —

§. 5.

In dem wahrsten und auch gewöhnlichsten Sinne des Wortes wird Seele genannt *die Einheit oder der Begriff des menschlichen Leibes.*

Das Thier stellt sich die Einheit seines Leibes zwar auch vor, aber nicht adaequat, sondern nur überhaupt. Die einzelnen Merkmale, woraus die Einheit oder der Begriff besteht, stellt es sich nicht vor. Die thierische Seele ist blosser Wahrnehmung des Ganzen, der Begriff der Einheit, also kein deutlicher, sondern höchstens ein klarer Begriff. Erst wie diese Einheit in die Vielheit, woraus sie besteht, aufgelöst, und beide als Identität begriffen werden, ist dieser Begriff ein deutlicher, adaequater, dem Object congruierender, eine Idee. Die Seele des Menschen ist daher der wahre, absolute Begriff (die Idee) des menschlichen Leibes. Wir nennen die Seele auf dieser Stufe *vernünftige Seele* (anima rationalis), weil sie ein wahrer Begriff oder eine Idee ist, das Vermögen der Ideen aber Vernunft heisst.

§. 6.

Wenn wir die Pflanzen-Thier- und Menschenseele mit einander vergleichen, so ergibt sich, daß jede sei Identität der Einheit und Vielheit, als Einheit gedacht: daß aber die Pflanzenseele diese Einheit in der ersten Ordnung vorstelle als eine bestehende Einheit (*comprehensio realis*); die Thierseele dieselbe Einheit in der zweiten Ordnung als eine Wahrnehmung dieser Einheit, eine Einheit der Einheit (*comprehensionis perceptio, seu comprehensio idealis*); die Menschenseele aber diese Einheit in der dritten Ordnung; und als solche der Begriff sei der bestehenden und wahrgenommenen Einheit zugleich.

§. 7.

Dieser Unterschied der Seelen ist kein absoluter, sondern nur eine Folge unserer abstracten Betrachtungsweise. An sich und wahrhaft betrachtet ist jede Seele die absolute Einheit, eine Idee Gottes, und als solche der Begriff des Alls. Jede Seele ist unendlich, aber jede stellt sich

sich ihre Unendlichkeit nicht vor, d. h. in einer jeden Seele ist die reale Einheit nicht auch eine ideale. Eine solche Einheit ist allein nur die menschliche Seele, welche sich selbst als Eins und Alles erkennt, Im Menschen wird das Sein, die Natur, ein Wissen, oder im Menschen hat die Natur (das All) einen adaequaten Begriff von sich selbst, erkennt sich als Eins.

Der Unterschied der Seelen liegt daher, wie *Leibnitz* ganz richtig bemerkt, nicht im Object, sondern nur in der Erkenntniss desselben. Jede Monade begreift die ganze Welt, aber nicht deutlich, sondern nur dunkel.

§. 8.

Die allmähliche Verdeutlichung der dunkeln und verworrenen Erkenntniss erzeugt den Unterschied und die Vielheit der Seelen.

Es giebt Seelen, welche gar keine Vorstellung von ihrer Individualität haben — Einheiten ohne alle Vorstellung
(Mo-

(*Monades simplices*). Würde z. B. der Mensch sich gar nichts vorstellen, wie diess oft der Fall ist in einer Ohnmacht oder in einem tiefen traumlosen Schlaf; so wäre seine Seele während eines solchen Zustandes von einer vorstellungslosen Einheit nicht verschieden; sein Sein in das Sein einer Pflanze zurückgesunken. Gleichnißsweise sagt man daher oft von Menschen, die ihre Gefühl und Denkkraft nicht sonderlich anstrengen, daß sie blos vegetiren. In den vegetabilischen Erzeugnissen der Natur ist das Gefühlvermögen nur *potentia* vorhanden und die Seele sohin in einen tiefen traumlosen Schlaf versunken. Das Kind im Mutterleibe befindet sich in solchem pflanzenähnlichen Zustande.

So wie die Seelen ihre Individualität sich vorstellen, haben sie schon einen höhern Grad von Vollkommenheit erreicht. Sie empfinden sich, d. h. sie stellen sich zwar als eine Einheit vor, aber nur dunkel. Das Empfindungsvermögen ist bei ihnen aufgewacht; das Pflanzen-

zenleben in ein Thierleben übergegangen. Aber die Denkkraft schläft noch; sie ist in dem Thiere nicht actu, sondern nur potentia vorhanden. In einem solchen Zustande befindet sich die Menschenseele, wenn sie im Schlafe träumt. Dieses ist auch der Zustand der Nachtwandler, und ich möchte sagen, der Zustand aller Menschen, welche sich durch blosse sinnliche Vorstellungen zu ihren Handlungen bestimmen lassen. Was im Thiere handelt ist keine Idee, sondern ein dunkeler Begriff oder sinnliche Vorstellung. Das Thier empfindet sich zwar als eine Einheit, aber es begreift sich nicht als eine solche. Im Thiere handelt daher noch nicht der selbstständige Begriff, sondern die mit der Natur noch unmittelbar verwickelte Empfindung. Die Thiere verstehen deswegen wohl unsere Empfindungen, Mienen Bewegungen u. s. w.; aber nicht die Ausdrücke unserer Gedanken, die Worte. Je höher die Thierklassen stehen, um so mehr reisset sich ihre Seele von der Verwicklung mit der Materie los und
nimmt

nimmt sich die Einheit oder die Vorstellung für sich selbst. So kann sich z. B. der Hund schon einbilden, was der Stock zu bedeuten hat, den ich ihm zeige. Seine Seele hat die einmal erhaltene Empfindung von dem Leibe abgesondert, für sich genommen und in sich selbst aufbewahret.

Je mehr eine Seele es vermag, die Empfindung von dem Leibe abzusondern, in sich aufzunehmen und da als eine ideale Einheit zu begreifen, um so vollkommener wird sie sein, so daß diejenige Seele die vollkommenste ist, welche ihren Leib ganz, d. i. adaequat begreift oder welche der absolute Begriff, die Idee des Leibes ist. Diese Seele haben wir die Vernunft oder vorzugsweise den Geist genannt; und in welchem Gebilde der Natur sie wohnt, das hängt nicht mehr von der Materie ab, sondern hat diese in der eignen Gewalt, wird nicht bestimmt von ihren Einwirkungen, sondern bestimmt sie selbst nach absoluten Begriffen, d. i. nach ewigen bleibenden
und

und nicht blos vorübergehenden Vorstellungen. Die Seele in diesem Zustande betrachtet ist die Menschen - Seele. Sie ist vermögend, die Empfindungen, die dunklen Vorstellungen der individuellen Bildungen in deutliche zu verwandeln, d.h. alle und jede Veränderungen des Leibes von demselben abzusondern, abgesondert zu betrachten, und zu einer idealen Einheit — zu einem Begriffe zu verbinden. Diese ideale Einheit ist sie selbst — der Begriff aller Begriffe.

§. 9.

Da die Seele der absolute Begriff — die deutlich adaequate Erkenntnis von ihrem Leibe; der absolute Begriff aber von seinem Objecte, die Idea von dem Ideatum nicht verschieden ist: so folgt, daß der menschliche Leib und die menschliche Seele, wie Seele, und Leib überhaupt, nicht wahrhaft, sondern nur in der besondern Betrachtung von einander verschieden seien.

Alles

Alles Streiten über den wechselweisen Einfluss zwischen Leib und Seele ist ein Streiten über eine Chimäre. Kein Wunder mehr, wenn die Auflösung dieser Frage, wie nämlich die Seele als einfaches Wesen auf ein zusammengesetztes den Leib und hinwieder dieser auf jene einwirken könne, den Philosophen aller Zeiten so unüberwindliche Mühe gemacht, und ohngeachtet alles Speculirens doch nie auf eine überzeugende Weise beantwortet werden konnte. Der Dualismus wird auch hier nie eine genügende Antwort ertheilen können; und dieß soll ihm Beweifs sein, daß seine Ansicht der Dinge unrichtig ist. Seele und Leib absolut betrachtet sind Eins und dasselbe. Alles Suchen nach einer Seele in dem Leibe ist eben so vergebens, als es vergebens ist eine Seele finden wollen ausser dem Leibe. Wer das Dasein einer Seele läugnet, weil er sie in dem Leibe noch nie gefunden, dem können wir sagen, daß er auch seinen Leib noch nicht gefunden habe. Es giebt keinen Leib, der nicht organisirt d. i. ohne Seele wäre, und es giebt keine Seele, die ohne Leib

Leib wäre. Nur in unserer Abstraction, an sich aber sind sie nicht getrennt.

Anmerkung. Substantia cogitans, et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. *Spinotz*, Eth. P. II, prop. VII. Scholl.

§. 10.

Wenn aber Seele und Leib Eins sind, so scheint zu folgen, *dass mit dem Tode des Leibes auch die Seele untergehe?* Wir antworten mit Leibnitz, dass nicht nur die Seele, sondern auch der Leib, an sich betrachtet und als Eins mit der Seele, also wahrhaft unsterblich sei, und nur zu sterben scheine. Wie es absolut betrachtet für den Leib keinen Anfang giebt, so giebt es auch kein Ende, keinen Tod. Die Thiere sagt *Hipokrates* werden wahrhaft weder gebohren, noch sterben sie; was wir Geburt und Tod nennen, ist nur ein Erscheinen und Verschwinden. Der thierische Leib, welcher so eben gebohren worden, hat nicht erst
jetzt

jetzt angefangen zu existiren, sondern er existirt schon von Ewigkeit her. Seine Geburt ist kein absoluter Anfang, sondern nur eine Erscheinung des Begriffes in dieser Form. Wäre auch der Begriff dieses Leibes nicht erschienen, er hätte dennoch existirt; denn die Begriffe der Dinge sind unendlich, unendlich also auch die Reihe ihrer Leiber. Die Seele wie sich selbst, so verändert sie auch ihren Leib unaufhörlich. Der Tod ist nichts anders, denn eine solche Veränderung. Der Begriff hört auf in solcher Weise zu sein, und erscheint in einer andern. Solche Veränderungen muß der Mensch während der Zeit seines Lebens schon gar oft, und ich möchte sagen, täglich erfahren. Denn was ist sein Leib anders, als ein beständiges Entstehen und Vergehen? Theile sondern sich von ihm ab, und andere werden mit ihm vereinigt. Immer stirbt er, immer wird er wieder geboren, und immer bleibet er. Nicht nur also die Seele lebet immer fort, sondern auch der Leib. Die Seele verläßt nie den Leib, sondern sie verändert ihn

nur

nur in höhern, oder mindern Graden. Wie aus dem Eie ein Wurm hervorkriecht, dieser sich in eine Puppe einhüllt, um aus selber als Papilio zu erwachen: gleiche Verwandlungen nimmt auch die Seele des Menschen mit ihrem Leibe vor. Wenn die eine Form desselben vergeht, so schafft sie eine andere ihr adaequater, und jedesmal wird die Vortreflichkeit ihres Leibes ihre eigene sein. Je mehr, je deutlicher sich eine Seele selbst erkennt, um so weniger wird ihr Leib Veränderungen unterworfen sein. Und diejenige Seele, welche ihre Unendlichkeit ganz begriffen hätte, würde ihren Leib gar nicht mehr verändern dürfen, sondern in einer ewigen, unveränderlich deutlichen, seligen Anschauung ihn besitzen. Je dunkler im Gegentheile in einer Seele die Selbstkenntnis ist, um so häufigere Transformationen muß ihr Leib erfahren. Wir nehmen daher auch wahr, daß in der Natur diejenige Verwandlung, die man Geburt und Tod nennt, in dem Verhältnisse zunimmt, in welchem die Selbsterkenntnis abnimmt.

Je

Je tiefer wir in die thierische Welt hinabsteigen, um so kürzer das Leben, um so frequenter der Wechsel zwischen Tod und Geburt.

§. II.

Wenn aber durch die Identisirung der Seele und des Leibes nicht die Unsterblichkeit; so geht doch *wenigstens die Freiheit derselben verlohren*: denn wenn die Seele dasselbe ist, was der Leib, so wird auch ihre Wirksamkeit eben so, wie die des Leibes beschaffen, und folglich eine nothwendige sein müssen. Ich antworte: warum man gerade so folgere und nicht umgekehrt; denn aus dem nämlichen Grunde kann man auch folgern, daß die Wirksamkeit des Leibes von jener der Seele nicht verschieden, sondern wie diese eine freie sei. Die Seele, welche der adäquate Begriff ihres Leibes ist, hat denselben ganz, in allen Theilen und Kraftäusserungen, in ihrer Gewalt. Sie ist das Wirkende, der Leib das Bewirkte. Die Kraft, welche den Leib
in

in Bewegung, in Wirksamkeit setzt, ist nicht eine von der Seele verschiedene Kraft, sondern ist die Seele selbst. Wenn nun diese Kraft sich selbst begreift, wie dieser Fall bei dem Menschen eintritt; so müssen die Aeusserungen derselben Ausdrücke von Begriffen sein, ihre Thätigkeit also nach von der Seele selbst gemachten Begriffen oder nach Zwecken bestimmt werden. Wahrhaft ist Freiheit und Nothwendigkeit nicht verschieden, und es ist nur Schein, wenn man sagt, der Körper handle nach eignen Gesetzen, nach den Gesetzen der Nothwendigkeit (*juxta causas efficientes*), und eben so auch die Seele nach eignen, nach den Gesetzen der Freiheit (*juxta causas finales*.) Der Körper wirkt gar nicht, sondern das Wirkende ist seine Seele; wie sollte man also behaupten können, daß der Körper nach Gesetzen wirke, die nicht Gesetze für die Wirksamkeit der Seele wären? Würden die Thierseelen wie die der Menschen ihrer Wirksamkeit sich bewußt sein; sie würden dann ebenfalls einsehen, daß sie nach Zwecken handeln, oder nach absoluten Begriffen; denn

denn jedes Geschöpf ist Ausdruck eines absoluten Begriffes, eine Einheit des Alls; aber jedes ist nicht vermögend sich selbst diese Einheit deutlich vorzustellen. Dieses Vermögen ist nur der menschlichen Seele eigen, eine Eigenschaft, die sie zu einem vernünftigen Wesen macht, und vor allen andern Seelen auszeichnet. Alle Seelen sind Einheiten (Begriffe) des Alls, aber sie wissen es nicht; wir sagen daher, sie seien es mit Nothwendigkeit. Die menschliche ist es auch; aber sie weiß es, und darum sagen wir, *dass* sie das, was sie ist, mit Freiheit, oder dass der Begriff des Alls sie selbst durch sich und ihre Wirksamkeit daher eine Selbstwirksamkeit, oder absolut sei. Im Grunde genommen ist aber auch diese Wirksamkeit dieselbe, welche die Wirksamkeit der andern Seelen ist, nämlich die der absoluten Einheit oder die Wirksamkeit Gottes.

So wie die Seele sich ganz, d. i. als göttliche Idee adaequat begreift, ist sie nicht mehr auf solche Weise, wie die andern Seelen mit Gott verbunden, sondern ihre Verbindung

nung wird eine freie, und sie gehört von nun an zu dem Reiche freier Geister, welche das, was sie sind, mit Liebe und Freiheit sind. Dieses Reich ist das Reich Gottes; die zu selbem gehören, werden nicht gezwungen in selbem zu bleiben, sondern sie bleiben freiwillig darin, —

§. 12.

Da eine jede Seele die Einheit des Alls ist, das All aber der Inbegriff aller Seelen und Leiber; so folgt, *dass jede Seele mit allen andern Seelen und den ihnen entsprechenden Leibern in einer immerwährenden Verbindung und Wechselwirkung begriffen sei.* Die Seele, welche sich selbst versteht, d. h. die Merkmale ihres Begriffes sich deutlich vorstellen könnte, würde immerfort das ganze Universum erkennen. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, die ganze Zeit, der Inbegriff aller kleinsten Ereignisse und der ganze Raum, der Inbegriff aller Körper würde ihr in einer ewig deutlichen Anschauung vorschweben, denn wahrhaft betrachtet ist sie alles, und

und würde sie von ihrem Sein eine adaequate Erkenntniß haben, so würde sie alles erkennen. In ihren Begriff ist die ganze Welt, die Geister und die Körperwelt, eingewickelt. In so weit sie vermag den Begriff zu entfalten d. i. die Merkmale desselben besonders herauszunehmen, und jedes abgesondert zu betrachten; in so weit wird sie die Dinge aus sich selbst (a priori) erkennen. Allein, weil dieser Begriff aus unendlichen Merkmalen bestehet, und jedes Merkmal wieder ein unendlicher Begriff ist, so ist das, wovon sie eine adaequate Erkenntniß hat, im Vergleich mit dem, wovon sie selbe haben könnte, immer nur sehr Weniges und Unbedeutendes. Ohngeachtet aber die Seele nicht alles deutlich wahrnimmt, so nimmt sie doch alles, was in der Welt vorgeht, dunkel wahr, sie wird von allem afficirt, was immer sich ereignet, ereignet hat, oder noch ereignen wird; und wollte sie nur auf diese Affectionen merken, die sich ihr als Ahnungen offenbaren, sie würde bald die einzelnen Dinge der Welt immer mehr
und

und mehr verstehen. Denn dem Wesen und der Wahrheit nach betrachtet ist die Seele aller Dinge dieselbe Seele, *Eine* Seele ist's, die in allen wohnet, in allen sich bewegt, alles bildet, empfindet, erkennt und bewirkt, eine allmächtige, allwissende, eine heilige Seele. Diese allgemeine Seele der Welt, welche auch deine Seele ist, wie die Seele jedes andern Naturwesens, empfindet nicht nur, was in dir vorgehet, sondern was allenthalben in jeder einzelnen Seele sich ereignet. Die verschiedenen Seelen der Menschen Thiere, Pflanzen und selbst der materiellen Natur afficiren sich wechselseitig; jede hat die Empfindungen aller, und alle die Empfindungen jeder. Unter den Seelen herrscht eine immerwährende *Sympathie*. Aus dieser Sympathie der Seelen und aus nichts anderm können erklärt werden, die wunderbaren Wirkungen, welche der dynamische Prozeß der Magnetismus, die Elektricität, der Galvanismus u. s. w. in dem thierischen Leibe hervor bringen; daraus müssen erklärt werden die heilenden und zerstörenden

renden Kräfte der Pflanzen in Bezug auf den thierischen Leib, die verschiedenen Erscheinungen im Schlafe, das Hellsehen, der Somnambulismus, selbst die prophetische und Wundergabe, u. s. w. — In unsere Seele ist die ganze Welt niedergelegt, wir werden immer von der ganzen Welt afficirt. Merke auf das Rauschen des Blattes im Sturme, und du verstehst die Töne einer einzelnen Seele; sie mag dann aus der Tiefe der Erde dir zurufen, oder aus den Höhen des Himmels, oder ihre Stimme erschallen lassen an dem äussersten Rande der Welt, oder in der grauen Vergangenheit oder in der fernsten Zukunft.



II.

Von den Grundkräften der menschlichen Seele.

§. 13.

In einer jeden Seele sind die Kräfte aller Seelen oder der Seele überhaupt, wo nicht actu, doch potentia vorhanden. In der Pflanzenseele sind die Kräfte der materiellen Natur wirksam unter der Form der bildenden Kraft; die Thier- und die Menschenseele aber schläft noch in dieser Art organischer Gebilde: Empfindung und Bewußtsein ist in ihnen noch unentwickelt. In den thierischen Organisationen fängt die bildende Kraft der Pflanzen an sich selbst wahrzunehmen; das Empfindungsvermögen erwacht, die thierische Seele ist zugleich Natur- und bildende Kraft wirklich (actu), Denkkraft aber nur in der Möglichkeit; denn sie vermag noch nicht, die Wahrnehmung von dem Gebilde selbst zu abstrahiren, und den
Be-

Begriff oder die Seele besonders zu betrachten. Dieses Vermögen erwacht im Menschen. Die menschliche Seele percipirt sich als den Begriff des Leibes, nimmt sich selbst wahr oder *denket*. In der menschlichen Seele ist daher vorhanden:

1. Die Kraft der materiellen, der vegetabilischen und der thierischen Natur (*anima sensitiva*),
2. Die Kraft zu denken (*anima rationalis*),
3. Die Einheit beider — die Kraft zu handeln.

Die erste Kraft heist *Sinn*, die zweite *Verstand*, die dritte *Wille*.

§. 14.

Sinn, *Verstand* und *Wille* sind die drei Grundkräfte der menschlichen Seele, eben so viele Formen ihrer Thätigkeit. Man kann nämlich die menschliche Seele betrachten als den Begriff ihres Leibes, in dieser Ansicht heist sie *Sinn*; oder als den Begriff von sich selbst; in dieser Betrachtung heist sie *Verstand*; oder man kann sie auch betrachten als Begriff der
Ein,

Einheit des Leibes und der Seele; in dieser letzten Betrachtungsweise ist sie Willen, ein Streben die Begriffe des Verstandes zu realisiren, d. i. die Vorstellungen der Seele von sich selbst, die Gedanken in sinnliche oder leibliche Gestalten zu verwandeln.

§. 15.

Diese drei Grundkräfte sind nur drei verschiedene Ansichten derselben und Einen menschlichen Seele. Der Grund ihrer Verschiedenheit liegt daher nicht in dem Objecte, sondern nur in unserer Ansicht des Objectes, ist kein wesentlicher (realer), sondern ein ausserwesentlicher (formaler.)

Die Seele wahrhaft betrachtet und dem Wesen nach ist der absolute Begriff des Leibes, und als solcher das sich deutlich erkennende All, die *Vernunft*. In ihr ist aller Unterschied der Formen verschwunden; das Sein ein Denken geworden, der Verstand Sinn, und das
Han-

Handeln ist dasselbe, was das Wissen. Sehr wahr sagt daher *Spinoza* *), daß absolut betrachtet in der Seele weder Verstand noch Wille vorhanden sei, in dem beide Eins und dasselbe wären. Wenn er aber weiter folgert, daß die Handlungen der menschlichen Seele nicht frei wären, weil sie keinen absoluten Willen hätten, so ist dieses nicht weniger unwahr gesagt. Denn der Grund der Absolutheit und Einheit der Seele ist nicht der Wille, sondern die Vernunft, welche immer frei bleibt, man mag sie unter was immer für einer Form betrachten. Die Ideen der Vernunft sind absolut und frei, und wenn die Ideen dasselbe sind, was die Volitionen, warum sollen diese weniger frei sein?

§. 16.

Wenn die menschliche Seele wirksam ist, so ist sie wirksam in der Gesamtheit ihrer Kräfte. Nur die besondere Betrachtungs-

Eth. P. II. p. 48 et 49 cum Scholl. ac Coroll.

tungsweise ist es, die den Sinn von dem Verstande und Willen wegdenkt, oder von diesen jenen. Objectiv und an sich betrachtet ist Sinn, Verstand und Wille *im Menschen* nie abgetrennt und in der Besonderheit wirksam.

Die Werke des Sinnes sind jederzeit auch Werke des Verstandes und des Willens; denn sie sind Werke der Vernunft, in der Vernunft aber sind diese drei Vermögen nie von einander getrennt: und eben so sind auch die Producte des Verstandes nicht blos durch ihn hervorgebracht, sondern auch durch den freien Willen und den Sinn. Und nicht minder ist dies der Fall bei den Werken, welche dem freien Willen zugeschrieben werden — in jeder Handlung ist Verstand und Sinn involvirt.-- Wahrhaft betrachtet liegt allen Erzeugnissen, Empfindungen und Anschauungen des Sinnes eine Idee zu Grunde. Daher seine Werke Kunstwerke sind, Ausdrücke von Ideen — Ideen, dargestellt in der Form des Sinnes. Die Begriffe des Verstandes wahrhaft betrachtet sind nichts weniger als

als sinnleere Einheiten, sondern in ihnen ist stets die Fülle des Sinnes niedergelegt; sie sind als Begriffe auch Anschauungen, und als Anschauungen und Begriffe immer Affirmationen des Willens, sie sind *Wahrheiten*, und als solche Positionen der Identität des Begriffes und des Begriffenen. — Jede Handlung des Willens ist ein realisirter Begriff, eine Thätigkeit des Verstandes und Sinnes zugleich. In jeder Handlung ist die Seele nicht auf eine Weise, sondern in der Dreieinigkeit ihrer Kräfte thätig.

Die Wirksamkeit der Seele absolut betrachtet ist immer eine dreieinige; sie mag vorgestellt werden, als Wirksamkeit des Sinnes, des Verstandes oder des Willens.

§. 17.

In welcher Form aber diese dreieinige Wirksamkeit der Seele von uns betrachtet wird, in derselben müssen uns auch ihre Werke und Erzeugnisse erscheinen.

scheinen. Wenn die Seele als Sinn wirksam betrachtet wird, so werden ihre Erzeugnisse in sinnlicher Gestalt sich darstellen, wenn aber wirksam als Verstand, so wird, was sie hervorbringt, in der Form des Denkens ausgeprägt sein, und wenn als Wille, so werden ihre Werke in der Gestalt von Handlungen zum Vorschein kommen.

§. 18.

Ein Werk der Seele in sinnlicher Gestalt erscheinend, nennen wir Kunstwerk. An seiner Production nehmen alle ihre Kräfte Antheil. Der Sinn wirkt mit als Naturkraft. Von ihm erhält das Werk den Schein eines Naturwerkes, einen Leib. Der Verstand legt in das Werk die Idee, und giebt ihm Seele: der Wille einiget Seele und Leib miteinander, und giebt dem Werke seine Vollendung; denn nur da ist Vollendung, wo Seele und Leib so innig miteinander verschmolzen und durcheinander gemässigt sind, dass weder die Idee über die Form hinausragt, noch von ihr zu-

sehr eingeengt und gleichsam getödtet wird. Mangel und Uebermafs sind gleich fehlerhaft. Das Wesen der Schönheit besteht in dem Ebenmaafse der Idee und der Form, oder in einer der Idee des Dinges angemessenen Gestalt. Jedes Ding wahrhaft betrachtet hat eine absolute Existenz, eine Ewigkeit der Form.

Diese Ewigkeit der Form ist seine Schönheit. Die sinnige Seele nimmt die Schönheit (die absolute Form eines Dinges) wahr, und ist bemühet, die innere Vorstellung, die Idee, in einem Sinnbilde, in einer sichtbaren Gestalt darzustellen.

Das Erzeugnifs der Seele als Sinn betrachtet, ist daher die *Schönheit*, die Wahrnehmung der absoluten Gestalt jedweden Dinges und die Fähigkeit sie im Bilde darzustellen.

§. 19.

Das Erzeugnifs der Seele im Verstande betrachtet, ist die *Wahrheit*, die
Er-

Erkenntniß des absoluten Begriffes, der Idee oder des Wesens eines Dinges. Wenn die Seele als Sinn die absoluten Formen der Dinge wahrnimmt, percipirt sie als Verstand das absolute Wesen derselben, ihre adaequaten Begriffe. Der Inbegriff dieser Begriffe oder der Ideen ist die Wissenschaft, und das Streben nach selber, Philosophie. Es ist aber, wie an Hervorbringung eines Kunstwerkes, so auch in Ersinnung der Wahrheit nicht blos ein abgesondertes Vermögen der Seele, etwa der Verstand allein thätig, sondern die ganze Seele in der unzertrennlichen Gesammtheit ihrer Kräfte. Der adaequate Begriff eines Wesens ist das Wesen selbst. Wenn die Seele von einem Dinge einen adaequaten Begriff hat, so schaut sie in einem und demselben Acte als Sinn den Gegenstand an, denkt ihn als Verstand, und affirmirt ihn als Wille. Jede Idee des Verstandes ist zugleich als solche eine Anschauung des Sinnes und eine Billigung des Willens. Ein Begriff, der nicht sinnlich angeschaut werden könnte, wäre eben so leer und

nichtig, als eine sinnliche Anschauung Schein und Täuschung, wenn sie nicht begriffen werden könnte.

§. 20.

Wird das Erzeugniß der menschlichen Seele als ein Product des Willens betrachtet, so nennen wir es *Tugend*.

Wenn der Sinn die absoluten Formen der Dinge heraushebt, der Verstand sich in die Betrachtung des Wesens (der wesentlichen Merkmale eines Dinges) versenkt: wird der Wille als die *gleichmässige Vereinigung* beider sich offenbaren, nemlich als die absolute, aber durchaus wie im Aeussern, so auch im Innern lebendige Gestalt, und dann als die immerfort mit einer absoluten Form bekleidete Idee.

Die Formen, welche die Kunst hervorbringt, sind nur äusserlich lebendig, im Innern sind sie todt. Das Leben aber der Tugend ist nicht nur ein äusserliches, sondern auch ein innerliches; die

sitt-

sittliche Gestalt ist durchaus lebendig, wo die Kunstgestalt nur auf der Oberfläche belebt ist. Jene hat die Idee in sich, dieser ist sie von aussen aufgedrückt. Die sittliche Gestalt ist nicht blos schön, blosse absolute Form, sie ist als schön zugleich wahr, das ist, ihre Form ist zugleich Wesen oder durch sie selbst gesetzt. Auch nicht blosse Wahrheit ist das Erzeugniss des Willens; die Tugend nicht ein blosser Begriff, sondern der Begriff ist in ihr schon That, hat einen Leib angenommen. Die Werke der Kunst aus harter Materie geformt oder aus feiner, aus Licht und Luft gebildet, haben wohl eine vollendete, eine absolute Gestalt, aber kein wahrhaftes, sondern nur ein Scheinleben. Sie sind nicht von Innen heraus gebildet worden, und es ist darum keine Seele, kein Leben in ihnen. Wie die Kunst ihren Gebilden nur ein scheinbares Leben giebt, auf gleiche Weise vermag auch die Wissenschaft ihren Begriffen keine wahre, sondern nur eine scheinbare Wirklichkeit zu ertheilen; denn die geschriebenen oder ausgesprochenen
Worte,

Worte, welche Darstellungen oder Formen der Gedanken sein sollen, sind dies nicht auf eine wahrhafte, sondern nur symbolische Weise. Den Werken des Willens allein, den Handlungen, wohnet wahrhaft eine Seele ein, sie sind wirklich lebendig, nicht bloß Ausdrücke der Begriffe, sondern die sich ausdrückenden Begriffe selbst. Sie stellen die Begriffe nicht mehr symbolisch dar, sondern wahrhaft. Die Darstellungen begreifen sich hier selbst, wo sie in der Wissenschaft immer blosser Worte oder Laute, als solche aber und für sich ohne Seele sind.

§. 21.

Und so ist die Thätigkeit der Seele, wie in den Werken der Kunst und der Wissenschaft, so auch in den Werken der Tugend, den Handlungen, überall eine dreieinige. Der Sinn kann die absolute Form eines Dinges nicht wahrnehmen, ohne zugleich das Wesen zu begreifen, und die wirkliche oder lebendige Einheit beider zu bejahen. Die Schönheit ist jederzeit auch Wahrheit und Güte; und ein Werk, welches

ches die Schönheit darstellt, wird nicht nur den Sinn ergötzen, sondern den Verstand auch über die wahre Beschaffenheit des vorgestellten Gegenstandes aufklären, und den Willen unwillkührlich bestimmen, der Vorstellung ähnlich zu handeln. Auch der Verstand kann das absolute Wesen eines Dinges nicht begreifen, ohne den Begriff sich zugleich in dem ihm entsprechenden Bilde zu versinnlichen; die Wahrheit in einer bestimmten Form ausgedrückt als Güte zu billigen. Die Wahrheit ist stets auch Schönheit und Güte. Denn von dem absoluten Begriffe ist nicht nur der Leib nicht getrennt, sondern ist sogar Eins und dasselbe mit ihm. In dieser Einheit aber der leiblichen oder sinnlichen Thätigkeit mit der Idee besteht eben die Güte eines Wesens. Dafs aber der Wille nicht absolut oder sittlich gut handeln könne, ohne erstens eine Erkenntnifs zu haben von dem Wesen der Handlung (eine Idee), und zweitens auf eine absolute Weise dieselbe zu setzen, leuchtet allen ein, die die Natur des Willens kennen. Eine absolut oder sitt-

sittlich gute Handlung ist als solche eine wahre und eine schöne Handlung: sie ist Position einer Idee durch sich selbst.

§. 22.

Wesentlich also und absolut betrachtet sind Schönheit, Wahrheit und Tugend nicht verschieden, um so weniger ist eine ohne die andere, eine von der andern abgetrennt in der Seele vorhanden. Eine Seele, welche die Schönheit besitzt, besitzt mit derselben auch die Wahrheit und die Güte; und welche sich die Wissenschaft angeeignet, hat mit ihr auch das Wesen der Schönheit und der Tugend errungen. Und so wird auch diejenige, welche ganz gut geworden, von allen Dingen, die zu ihrer Anschauung gelangen, die himmlischen Gestalten erblicken, und jedes sogleich in seiner Wesenheit begreifen.

Diese wesentliche Einheit von Schönheit, Wahrheit und Tugend im Sinne, im Verstande und im Willen der Seele nennen wir *Religion*, gänzliche Vereinigung der Seele mit Gott.

A n

Anmerkung Es ist hier wohl zu merken, daß Wahrheit, Schönheit und Tugend nur dem Wesen nach Eins sind. Der Form nach sind sie verschieden. Wenn wir also dieselbe näher, d. i. in ihren besondern Formen betrachten wollen, so müssen wir eine von der andern absondern, und jede für sich betrachten, und wie sie für sich wieder Alles ist. Wir werden daher der Ordnung nach von jedem Vermögen der Seele und dem ihm entsprechenden Erzeugnisse insbesondere reden; und zwar erstlich vom Sinne, welcher der Bildner der Schönheit ist — in der Aesthetik; dann vom Verstande, welcher Erfinder der Wahrheit — in der Logik; und endlich vom Willen, welcher Ueber der Tugend ist — in der Ethik.

Den Beschluß wird machen die Lehre von der Einigung aller dieser Vermögen und ihrer Erzeugnisse in der Vernunft, die Lehre von der Religion.

III.

Von dem Sinne, der Schönheit
und Kunst.

§. 23.

Die Seele, als Perception ihres Leibes betrachtet, haben wir kennen gelernt (§. 14.) als *Sinn*.

Da nun der menschliche Leib als Microcosmus der Innbegriff aller Leiber ist, so wird die Seele, wenn sie ihren Leib wahrnimmt, auch die Leiber oder die Formen aller andern Dinge wahrnehmen. Wir können daher den Sinn bestimmen als ein Vermögen der Seele, die Formen der Dinge zu percipiren.

§. 24.

Da ferner die Formen eines Dinges veränderlich und vergänglich, wechselnd (relativ) oder unveränderlich und unvergänglich, ewig (absolut) sind, so wird dieses Vermögen zweifach sein müssen,
ein

ein *niederer Sinn*, welcher die endliche und wechselnde Form der Dinge wahrnimmt,

und ein *höherer*, welcher die Dinge in ihrer ewigen und absoluten Form zu schauen vermag.

§. 25.

Die allgemeinen Formen der endlichen Dinge sind *Raum* und *Zeit*: Raum die Vorstellungsweise der reinen Extension, der Materie, von welcher die Seele abstrahirt worden: Zeit die Form der reinen Intension, der Seele, von welcher die Materie weggedacht wird.

§. 26,

Insofern der Sinn seine Gegenstände als Extension im Raume percipirt, heist er der *äussere Sinn*; insofern aber seine percipirten Gegenstände nicht ausser ihm, sondern in ihm selbst, blos in der Zeit sind, *innerer Sinn*.

§. 27.

Die Wahrnehmung des äulsern Sinnes
sind

sind *Anschauungen*, Betrachtungen der Gegenstände im Raume, oder in der Körperwelt: die des innern Sinnes heißen *Empfindungen*, oder (etymologisch zu reden) Findungen derselben in der Seele.

Anmerkung. Da Raum, Zeit, Seele, Leib, Extension, Intension u. d. gl. nur Abstractionen und keine abgesondert existirende Dinge sind, so sind auch äußerer und innerer Sinn, Anschauung und Empfindung nie von einander abgesondert, sondern sters miteinander zugegen. Es giebt keine Anschauung, die nicht Empfindung, und keine Empfindung, die nicht Anschauung wäre.

§. 28.

Der äußere Sinn schaut die Substanz im Raume, die Materie, an: entweder als eine durch die erste Dimension gebundene Masse, als einen undurchdringlichen, schweren und harten Körper, und heißt als solcher *Tact- und Gefühlsinn*: oder als eine durch die zweite Dimension in die Unendlichkeit aufgelöste, leichte und durchdringliche Substanz, und ist Sinn für die Formen des Lichtes und der Luft, *Gesichts- und Gehörsinn*:
oder

oder endlich als eine durch die dritte Dimension aus den beiden ersten zu einer solchen Einheit temperirte Substanz, daß sie gleichmässig schwer und leicht, hart und weich, durchdringlich und undurchdringlich erscheint: Sinn für die chemischen Veränderungen der Materie, *Geruchs- und Geschmackssinn.*

§. 29.

Der innere Sinn empfindet die Substanz als Zeit, als eine Succession oder ein Werden der verschiedenen Zustände und Formen der Seele. Er nimmt wahr entweder den *gegenwärtigen* Zustand der Seele, und heist in dieser Betrachtung *eigentliche oder wirkliche Empfindung, Selbstgefühl*; oder den *vergangenen*, und heist dann *Nachgefühl, Erinnerung — Gedächtniß*, oder den *kommenden*, und heist *Vorgefühl, Erwartung — Ahnung.*

§. 30.

Raum und Zeit sind nur endliche Betrachtungsweisen der Dinge, und gehören
als

als endlich und vergänglich nicht zu dem Wesen derselben. Will die Seele die Dinge ihrem wahren Sein nach betrachten, so muß sie selbe aus Raum und Zeit herausheben, und sie in ihrem ewigen Sein schauen. Dies thut sie als höherer Sinn. Anhaltend den Lauf der Zeit nimmt sie ein Wesen aus der Mitte der Schöpfung in dem Augenblicke ihres vollen, unabhängigen und ewigen Daseins, und stellt es in dieser absoluten und ewigen Gestalt dar.

§. 31.

Das Vermögen, die absoluten Gestalten der Dinge wahrzunehmen, und sie von den nicht absoluten zu unterscheiden, nennt man *Geschmack* (ästhetischen Sinn). Die Kraft der Seele, die absoluten Formen der Dinge aus sich selbst zu producieren, heißt *Einbildungskraft* — *Phantasie*. Die Kraft aber, die bloß idealen Bilder der Phantasie in wirklichen Schöpfungen oder in anschaulichen Werken darzustellen, ist *Genie*. Der Geschmack percipirt das Schöne, die Einbildungskraft

kraft stellt es sich vor, das Genie schafft es.

§. 32.

Der Geschmack ist

- a) ein Vermögen
- b) der Empfänglichkeit
- c) für die absoluten Formen;

Wie der Sinn überhaupt nur ein Vermögen ist, Vorhandenes zu empfangen, aber nicht eine Kraft, nicht Vorhandenes selbst hervorzubringen, so auch der höhere Sinn oder der Geschmack. Er ist Empfänglichkeit für das Schöne, für die absolute Form eines Geschöpfes; er vermag es zu unterscheiden vom Nichtschönen. Er fühlt Vergnügen bei Anschauung schöner Gestalten, und weiß auch, wenn mehrere Formen desselben Wesens ihm vorgestellt werden, diejenige ausfindig zu machen, die sich der absoluten am meisten nähert. Mit der Empfindung ist aber auch die Sphäre seines Wirkens geschlossen, über selbe hinaus

geht er nicht. Produciren ist nicht seine Sache.

§. 33.

Der Geschmack ist verschieden nach der Verschiedenheit der Objecte, die er empfindet: *Geschmack für die Schönheiten der Natur — Geschmack für die schönen Formen der Kunst.*

Jedes Geschöpf der Natur hat nur einen Augenblick der wahren vollendeten Schönheit, oder des absoluten Daseins. In diesem Augenblicke ist es, was es in der ganzen Ewigkeit ist. Ausser demselben ist es ein Werden (ein Streben zur absoluten Form) oder ein Vergehen derselben. Der Geschmack belauscht es in diesem Augenblicke, und genießt der himmlischen Schönheit. Und so kennet er auch die schönen Formen, welche die Kunst hervorbringt, wählt sich dieselbigen aus, und fühlt bei jedesmaliger Anschauung derselben nach, was das Genie, das sie geschaffen, zuvor gefühlet hat.

§. 34.

§. 34.

Weiter als der Geschmack geht die Einbildungskraft. Wenn jener bloß an der Anschauung schöner Gestalten sich ergötzt, aber nicht vermag, das Wesen selbst sich vorzustellen, dessen Ausdruck die Formen sind, ergreift die Einbildungskraft das Wesen der Dinge, den ewigen Begriff eines Geschöpfes, und verwandelnd den Leib in Geist befreit sie die Seele von der Form, ohne die Form ihr zu rauben. Im Geschmack ist die Schönheit in den Banden des Körpers gefesselt. Die Einbildungskraft befreit sie davon, und bringt sie in die Gewalt des Geistes. Daher vermag die Seele als Einbildungskraft die schönen Gestalten der Dinge aus sich selbst hervorzurufen. Sie ist nicht ein Vermögen der Empfänglichkeit, oder der blossen Wahrnehmung gegenwärtiger schöner Gestalten, sondern eine Kraft die absoluten Formen der Dinge aus sich selbst zu erzeugen, —

D

Dies

Dies ist die *freie* oder nach Ideen producirende Einbildungskraft, und wohl zu unterscheiden von der *reproductiven*, welche bloß Erinnerung ist, so wie von jener, die nach endlichen Begriffen verfährt, und die man gewöhnlich die *schematisirende* nennt. —

Die Stimmung des menschlichen Gemüthes, in welche er durch die freiwirkende Einbildungskraft gesetzt wird, heißt *Begeisterung*.

§. 35.

Die Formen, welche die Phantasie hervorbringt, sind bloß ideale Productionen, Ideen von wirklichen Formen. Die Seele ist aber auch bestrebt, diese Ideen in der Wirklichkeit darzustellen. Ihre Fähigkeit dazu heißt *Genie*. Genie ist die Kraft, die Ideen, welche die Einbildungskraft aus sich selbst erzeugt, in der Wirklichkeit, oder dem Sinne anschaulich darzustellen.

§. 36.

§. 36.

Die absolute Form eines Dinges ist die *Schönheit* desselben: auf dieselbe Weise wie der absolute Begriff seine Wahrheit, und die Verbindung beider dessen Güte ist, —

§. 37.

Die Dinge sind entweder Producte des Naturgeistes, oder Werke des Menschengenies, oder Werke des Weltgeistes, dessen nämlich, in welchem Natur und Freiheit eins und dasselbe sind. Die Schönheit ist demnach entweder eine *natürliche*, wenn sie in einem Werke der Natur sich offenbaret, oder eine *idealische*, wenn ihr der freie Menschengenies durch seine Kunst eine Form bildet, oder eine *absolute*, die Form, an deren Bildung Natur und Kunst gleichermassen sich einigen.

§. 38.

Die natürliche und die idealische Schönheit sind nicht wesentlich, sondern

nur formaliter verschieden. Denn die Geschöpfe der Natur sind nicht schön durch ihre blosse Leiblichkeit oder körperliche Gestalt, sondern vielmehr durch den ewigen Begriff, der sich in der Gestalt verwirklicht. Und auf gleiche Weise sind auch die Werke der Kunst nur schön durch die Aehnlichkeit, welche sie mit den Werken der Natur haben, so daß man sagen kann, die natürliche und idealische Schönheit seien nur die beiden Formen der einen wesentlichen Schönheit, und sie hätten sich in dieser so miteinander ausgesöhnt, daß die idealische Schönheit, die Kunst ganz Natur, die Natur aber ganz idealisirt, oder Kunst sei. Wahrhaft betrachtet ist die Natur ganz Idee, die Idee aber ganz Natur. Die absolute Schönheit ist daher nicht minder ein Werk der Natur, als der Kunst zu nennen, und der Unterschied zwischen Natur- und Kunstschönheit findet nur in der endlichen Betrachtungsweise der Dinge, d. h. in der Erscheinungswelt statt.

§. 39.

Die Naturformen können nur schön genannt werden durch das ihnen einwohnende Wesen. Wenn wir in den Dingen nicht auf das Wesen sehen, sondern auf die blosse Form, auf das Leibliche, so wäre die Form nicht eine absolute, sondern nur eine abstracte, endliche, und Schönheit käme ihr nicht zu. Denn die Schönheit und Vollkommenheit eines jeden Dinges ist nichts anders, als das schaffende Leben in ihm, seine Kraft absolut oder durch sich selbst dazusein. Nie wird der, welchem die Natur als ein Todtes vorschwebt, und die Gestalten derselben als Aggregate blosser Materie erscheinen, in ihr eine absolute, d. i. sich selbst setzende Form, oder die Schönheit entdecken. Nur wem in der Anschauung der Natur und ihrer unendlichen Gestalten die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeugt, und werththätig hervorbringt, erscheint, wird sie und ihre Geschöpfe schön finden.

§. 40.

§. 40.

Wir müssen daher über die Formen hinaus gehen, um sie absolut oder schön zu finden. Absolut ist nur die Form, welche es durch sich selbst, d. h. die als Form auch das Wesen ist. Den schönsten Formen der Natur, wird aus ihnen das wirkende Princip, die sie schaffende Kraft hinweggedacht, bleibt nichts übrig, als lauter unwesentliche Eigenschaften, als z. B. Ausdehnung, ihre Lage im Raume, ihr Verhältniß zu andern Gestalten, ihre Grösse u. dgl. Aber nicht das Neben- und Auseinandersein der Dinge, sondern das Zusammensein macht die Form derselben aus. Diese aber kann nur durch eine positive, dem Auseinandersein entgegenwirkende, also innere Kraft bewirkt werden, welche die Mannigfaltigkeit der Theile der Einheit eines Begriffes unterwirft, von der Kraft an, die im Krystall wirkt, bis zu der, welche im menschlichen Leibe den Theilen der Materie eine solche Stellung und Lage untereinander giebt, durch welche der Be-

griff

griff, die wesentliche Einheit, als Schönheit sichtbar werden kann.

§. 41.

Aber nicht bloß als thätiges Princip überhaupt, als Naturseele, sondern als *Geist*, als vernünftige Seele muß uns das Wesen in den Formen erscheinen, um sie schön nennen zu können. Denn alle Einheit, alle Zusammenstimmung kann nur aus einer Idee hergeleitet werden. Freilich sind die Ideen, nach welchen die Naturkraft bildet, keine solche, nach welchen der menschliche Geist in seiner Thätigkeit verfährt, mit der Reflexion auf sich selbst verbunden. In den Wesen, welche wir zur Natur zählen, ist der sie schaffende Begriff noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. In ihnen bewirkt die Seele blind, was sie als Menscheng Geist mit Reflexion auf sich selbst hervorbringt. Es ist aber hier wie dort der ihnen vorstehende Begriff aus einer und derselben Quelle entsprungen, aus der göttlichen Vernunft, deren Gedanken, auf alle Weise existirend, dem
Auf-

Aufmerksamen aus den Formen der Menschengeschichte nicht minder, als aus den unzählbaren Gestaltungen der Natur entgegenscheinen. Nicht nur den menschlichen Angelegenheiten, den Werken der Freiheit, sondern auch den Werken der Natur stehen Ideen vor. Diese sind die ewigen sie schaffenden Kräfte, höchste Wissenschaft zugleich und unendliche Schöpferskraft in sich tragend.

§. 42.

Diese Ideen sind die Ursache der Absolutheit der Naturformen oder ihrer Schönheit. Wären die Naturgestalten nicht hervorgebracht durch ewige Begriffe, sie könnten nicht schön genannt werden. Es ist daher der größte Irrthum in der Wissenschaft der Natur und also auch der natürlichen Schönheit, wenn man die einzelnen Formen und Gestaltungen derselben für Beschränkungen des Naturwesens hält. Keine Beschränkungen (Negationen), sondern Positionen (Bejahungen) dieses Wesens sind die Geschöpfe der Natur. Das unendliche

liche Naturwesen ponirt sich auf alle Weise; in jeder Weise aber ganz, weil es untheilbar ist, eine ewige Einheit. Die einzelnen Formen der Natur bestehen nicht durch die Begränzung der Materie von Aussen, sondern durch die Bildung derselben von Innen heraus, durch die ihr einwohnende und von ihr unabtrennliche absolute Kraft. Die Gestaltung nur durch diese Kraft macht die Naturwerke schön. Wer ihre Gestalten wo anders herleitet, wird in der Natur nichts Abso- lutes, folglich auch nichts Schönes finden.

§. 43.

Die Form kann eben so wenig ohne das Wesen, als das Wesen ohne Form sein. Allgemein und absolut betrachtet besteht die Schönheit der Natur in der unveränderlichen Gleichheit des Wesens und der Form. Wenn wir aber die Natur im Besondern betrachten, werden wir finden, wie sich erst das Wesen in die innerste Tiefe und Härte der Form einschliesset; allmählig dann und nach mannigfaltigen Kämpfen von der Herrschaft

schaft

schaft der Form sich befreiet, in immer höhern Stufen mehr entfaltet, reiner, geistiger und lichter erscheinend; bis es endlich auf der höchsten Stufe der Freiheit anlanget, bei der menschlichen Gestalt, wo es die Form sich ganz unterworfen, und in absoluter Indifferenz mit ihr hervortritt. Durch diese Indifferenzirung des Wesens und der Form wird die Form als Form vernichtet, und ist gleichermassen auch Wesen. Das Naturwesen ist daher im Menschen, in dem es ganz als höchste Schönheit erscheint, form- und charakterlos; nicht in dem Sinne, als wenn das Wesen in Menschengestalt erscheinend gar keine Form hätte, sondern darum, weil es alle Formen *ist*, selbst aber keiner unterworfen. Darum ist die höchste Schönheit, in welcher der Naturgeist sich ausgiebt, und das Maass aller natürlichen Schönheit, die *gleichgiltige Schönheit*, die auf dem Angesichte des schuldlosen Menschenkindes sich ausbreitet. Hier hat sich die ganze Fülle der Natur vereinigt. Die Form, ganz ausgebildet, ganz lebendig

bendig geworden, hat den Karakter der Form, die starren Umrisse, das Harte im Gefühl verloren; und ein liebliches Wesen, das nicht mehr sinnlich ist, aber auch noch nicht geistig, hat sich über die ganze Gestalt ergossen, allen ihren Theilen und jeder Bewegung der Gliedmassen angeschmieget. Die Griechen nannten es Charis, unsere Sprache nennt es *Anmuth* *). Es ist das Kind der Natur, in der Kunst der Liebes Gott, der nach dem Ausdrücke des Dichters ewig ein Kind bleibt.

„Psyche wird älter und klug, Amor bleibt ewig ein Kind.“

Das anmuthige Kind der Natur, die Liebesgöttin, denkt, sinnt, handelt nicht. Keine Spur eines Gedankens, einer Selbstwirksamkeit eines Affectes ist auf ihrem Gesichte zu treffen. Selbst Lust, Freude, Scherz u. dgl. sind noch nicht zum Vorschein gekommen, Venus Aphrodite ist unschuldig

*) Man vergleiche Schellings Rede über das Verhältniß der bildenden Kunst zu der Natur S. 36.

dig, wie gegen Schmerz, so gegen Lust ganz gleichgiltig. Der Geist ist ihr zwar ganz vermählet — sie ganz Leben, ganz Liebe, aber ohne es zu wissen, ohne sich selbst zu empfinden.

§. 44.

Die *Anmuth*, welche man in der Aesthetik gewöhnlich das *niedere Schöne* nennt (besser das natürliche Schöne), weil es der geistigen oder idealen Schönheit untergeordnet ist, offenbaret sich, wie das Schöne überhaupt, auf verschiedene Weise;

als ruhig und leidend in weiblicher Gestalt, *Sanftmuth*,

oder als bewegend, thätig, lebendig in männlicher, *Grazie*,

oder als *Naiv*, wo Sanftmuth und Grazie so ineinander verschmolzen sind, daß beide zugegen, keines aber vorherrschend ist. Das Naive ist höchste sinnliche Schönheit, die Anmuth selbst — die Natur in ihrer bewußtlosen Göttlichkeit, der Mensch im Zustande der Unschuld, wo ihn noch keine Selbsterkenntniß, kein

keine Leidenschaft mit der Natur entzweiet hat. Das Leben einer solchen Gestalt ist ruhig, und ihre Ruhe doch zugleich ganz Leben. Die Bewegungen sind sanft, die Sanftmuth aber doch kein bloßes Leiden, sondern Thätigkeit. In solchen Wesen ist der Geist ganz Natur geworden, und hat das Vorherrschen der Form aufgehoben, selbst aber hat er noch keinen Charakter angenommen; das Handeln ist noch nicht Handeln eines individuellen Geistes, einer Seele, sondern des allgemeinen Naturgeistes. —

§. 45.

Bis hieher geht die Wirksamkeit des Wesens als Naturgeist, weiter nicht. Mit Hervorbringung der eben beschriebenen charakterlosen Gestalt, in welcher die Form ganz Wesen ist, und das Wesen ganz Form, ist sein Werk beschlossen. Der Leib des Menschen ist im Besondern und Kleinen das, was die Natur im Allgemeinen und Grossen ist, absolute vollendete Schönheit. Der Mensch ist daher, wie überhaupt Schlufsstein
der

der Natur, auch die höchste natürliche Schönheit. In ihm hat sich das Wesen mit der Form gänzlich ausgesöhnt, der unendliche Geist der Natur individualisirt.

§. 46.

Wo die Form ganz ausgebildet, ganz Wesen ist, nimmt nothwendig die Thätigkeit desselben die Richtung auf sich selbst. Die Seele kommt zum Bewusstsein ihrer Absolutheit, zur Vernunft. Durch diese erhebt sie sich über den Leib, über die sinnliche Erkenntniß und Liebe, zu den Ideen, zur Betrachtung und Liebe der ewigen Dinge.

§. 47.

In dieser Erhebung der Seele über die Natur besteht die ideale oder eigentliche Schönheit der Seele, die *Erhabenheit*. Wenn die natürliche Schönheit Werk eines nothwendigen oder Naturtriebes ist, mag die Schönheit der Seele ein Werk ihrer eigenen freien Wirksamkeit genannt werden.

§. 48.

§. 48.

Die freie und vernünftige, die Menschenseele, ist nicht mehr mit der Bildung der Materie beschäftigt. Sie verkehrt daher nicht unmittelbar mit dem Leibe, sondern mit dem Geiste, welcher Bildner des Leibes und sein Leben ist, und vermittelt desselben erst mit dem Leibe. Als die Urkraft der Wahrheit, Schönheit und Güte theilet sie diese dem Geiste mit, und sucht durch solche Mittheilung dem charakterlosen Sein des Menschen Form und Karakter wieder zu geben.

§. 49.

Durch diese Mittheilung der Ideen von Seite der Seele an den Naturgeist wird bewirkt, daß dieser selbst zur Seele wird; und jene gleichgiltige, die Naturschönheit, die Anmuth in charakteristische, *sittliche*, in Schönheit der Seele, sich umwandelt.

§. 50.

Die sittliche Schönheit kann sich
wie

wie die sinnliche auf mehrere Weisen
offenbaren, als

Ruhe der Seele in weiblicher Gestalt,
als Bewegung und Handlung derselben
in männlicher

als beides zugleich in einem und dem-
selben Zustande und Subjecte.

§. 51.

Die Seele beim Anblicke der Schön-
keit ihres Leibes tief gerührt, tritt zu-
erst als sorgfältige Wächterin derselben
auf, mit Freiheit die Gabe der Natur
gegen feindliche Angriffe schützend. Diese
feindliche, die Schönheit gefährdende
Kräfte sind die Leidenschaften. Die
Seele, indem sie ihre Ausbrüche
hemmt, und die Triebe nicht unter-
drückt, sondern mässigt, erhält die
Kräfte des Leibes durch sittliche Beson-
nenheit in jenem ruhigen Gleichgewichte,
welches allein die Schönheit desselben
ausmacht.

§. 52.

Eigenthümlicher und charakteristischer
als

als im Zustande der Ruhe offenbaret die Seele ihre Schönheit, wo es die Erhaltung nicht mehr der bloß natürlichen Gestalt, sondern ihrer eigenen Würde, der Sittlichkeit gilt. Sie bestehet für selbe die heftigsten Kämpfe, die äussersten Anstrengungen, und giebt lieber die Verbindung mit dem sinnlichen Leibe auf, als daß sie fremder Gewalt unterliegt.

§. 53.

Die höchste Stufe aber der Schönheit der Seele ist die, wo sie weder im Kampfe mit der Natur, noch die Wächterin sinnlicher Schönheit, vielmehr die materielle Gestalt ganz von sich abstreift, und frei geworden auf eigenen Fittigen sich zur Verklärung empor hebt.

Diese Verklärung des Leibes in Geist mögen wir die *Hoheit* der Seele nennen; so wie wir die erste Stufe der idealen Schönheit, wo die Seele in stiller Ruhe über der Anmuth schwebet, in

E der

der Betrachtung sinnlicher Schönheit versunken, ihre *Grösse* nennen können, die Stufe aber, wo sie für die Erhaltung ihrer eigenen Würde und Schönheit im Kampfe begriffen ist, festen Entschlusses, lieber vom Leibe sich zu scheiden, als eine Befleckung zu dulden, ist eigentlich *Erhabenheit*, die sittliche Tapferkeit, ihr Heldenmuth, der aber nicht unempfindlich und ohne Wehmuth ist; selbst *heftig* und *schrecklich* ist oft die Trennung des Geistes von der sinnlichen Natur, aber stets erhaben.

Anmerkung. Eine nähere Entwicklung der verschiedenen Unterarten idealer Schönheit (des Erhabenen) gehört in die Aesthetik. Unser Zweck geht nicht weiter, als die Schönheit in ihren Grundformen zu charakterisiren.

S. 54.

Wie Leib und Seele nicht an sich verschieden sind, so ist auch wahrhaft betrachtet die Schönheit beider eine und dieselbe; die Anmuth Hoheit, die Hoheit Anmuth. Diese Schönheit nennen wir
die

die wahre oder die *absolute Schönheit*. Hervorgehend aus der vollkommenen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth ergreift und entzückt sie uns, wo wir sie finden, mit der Macht eines Wunders. Denn da sich der Naturgeist sonst überall als von der Seele unabhängig, ja gewissermassen ihr widerstrebend zeigt, so scheint er hier wie durch eine freiwillige Uebereinstimmung, und wie durch das innere Feuer göttlicher Liebe mit der Seele zu verschmelzen. Den Zuschauer überfällt mit plötzlicher Klarheit die Erinnerung von der ursprünglichen Einheit des Wesens der Natur mit dem Wesen der Seele; es geht ihm auf die Gewissheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die *Liebe* das Band aller Wesen, und reine *Güte* Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist.

§. 55.

Die absolute Schönheit ist ausschliessend weder anmuthig noch sittlich, sondern beides zugleich. Anmuth und Hoheit sind ihre beiden wesentlichen Eigen-

schaften; und eben weil sie wesentlich sind, das Wesen aber nur Einheit, von einander nicht verschieden.

Die absolute Schönheit zeigt uns die Aussöhnung der Natur mit Gott nicht bloß in einer von der Erde zum Himmel aufsteigenden Madona, sondern auch in einer unter die Menschen herabkommenden Himmelskönigin; in einem menschliche Gestalt annehmenden Gott, so wie in einem in das göttliche Wesen sich verklärenden Menschen. Absolut schön ist der göttliche Mensch, der, welcher seine Einheit mit Gott fühlt, erkennt, und mit Freude und Liebe in selber verharret. Seine Seligkeit, sein göttliches Gefühl ist Sittlichkeit, göttliches Wirken; seine Erscheinung das Leben Gottes. Dies Leben lebt *Christus*, gemahlen hats *Rafael Urbino*, beschrieben und in Worten ausgedrückt noch Keiner.

§. 56.

Die *Fertigkeit* des Menschen, *Werke*
her-

hervorzubringen, die den *absoluten* Formen der Dinge *ähnlich* sind, nennt man *Kunst*.

§. 57.

Die Kunst ist verschieden

a) von der *Natur*; denn als eine Fertigkeit ist sie Wirksamkeit nach Zwecken, oder eine freie nach bewussten Vorstellungen wirkende Kraft. Die Natur weiß nicht, was sie hervorbringt, die Kunst aber hat von den schönen Gestalten, die sie producirt, Bewußtsein.

b) von *der Geschichte und dem wirklichen Leben der Menschen*. Die Kunstgestalten sind nur Nachahmungen der Natur und des Lebens. Natur aber und Leben selbst sind sie nicht. Die gemahlte, gezeichnete Pflanze ist zwar der natürlichen ganz ähnlich, aber nur in der äusserlichen Gestalt. Sie hat keine innere Kraft dazu sein, sondern es ist ihr nur der Schein des Lebens und der Selbstkraft

kraft äusserlich aufgedrückt. Ein Drama ist nicht wirkliches Leben, nicht Handlung und Geschichte selbst, sondern nur Nachahmung der Geschichte, ein Bild des wirklichen Lebens. In dieser Hinsicht wird die Kunst von der Natur und Geschichte übertroffen; denn sie kann ihren Gestalten nur ein äusseres Schein — nicht aber ein inneres, wirkliches Leben geben. In anderer Ansicht muß aber Natur und Geschichte hinter der Kunst zurückbleiben; denn die absoluten Gestalten, welche diese hervorbringt, sind bleibende Werke für alle Zeit, wo im Gegentheile die Werke der Natur und der Geschichte einem beständigen Werden unterworfen, nie von der Zeit sich befreien können.

c) von *der Mechanik*. Die Mechanik verfährt in ihren Werken nach Verstandes - die Kunst nach Vernunftbegriffen. Die Werke der erstern sind blosser, wesensleere Formen, in den Werken dieser aber ist mit der Form

Form das Wesen zwar nicht innerlich und wahrhaft, doch aber äusserlich und scheinbar vereinigt. Werke mechanischer Kunst sind daher keine Zwecke an sich, sondern nur Mittel zu Zwecken; denn sie haben das Wesen ausser sich. Die Werke freier Kunst haben aber das Wesen in sich, sind daher Nachahmungen von Selbstzwecken, Bildungen, Formen ihretwegen. Wie die Natur kein Wesen hervorbringt wegen eines andern, sondern jedes wegen sich selbst, so die wahre, die Natur nachahmende Kunst. Die Kunst, welche ihre Werke des Vergnügens oder des Nutzens wegen producirt, ist nicht die freie, sondern eine beschränkte Kunst, und ihre Werke selbst können nicht schöne, oder naturähnliche Werke genannt werden. Nur die Werke sind schön, in welchen der absolute Geist sich offenbaret. Formen, die nicht von diesem Geiste hervorgebracht wären, und in denen dieser Geist nicht leuchtete, wie könnten sie auf Schönheit Anspruch machen? Wie die Natur, so muß auch

auch die Kunst ihre Werke von Innen heraus, d. h. selbst bilden. Aeussere Nachahmungen vorhandener Formen sind darum nie Kunstwerke. Wahre Kunstwerke sind original; ihnen liegt unmittelbar die Idee zu Grunde; und ein Künstler, der nicht nach Idealen, sondern nur nach Formen verfährt, mag wohl ein guter Nachahmer oder Copist, nimmermehr aber ein freier Künstler genannt werden, da er nur gar zu sehr an die Aussenwelt gebunden, und den Werken freier Meister verpflichtet ist.

§. 58.

Die Kunst kann *eingetheilt* werden in einer zweifachen Hinsicht;

erstens in Hinsicht des Gegenstandes, welchen sie darstellt,

zweitens, in Hinsicht der Art und Weise, in welcher sie den Gegenstand darstellt

§. 59.

Die Kunst ahmet den schaffenden Geist

Geist der Welt nach. Gleichwie nun die Werke desselben Werke der Natur sind, oder Werke der Freiheit, oder Werke der Natur und der Freiheit zugleich: auf dieselbe Weise müssen auch die Werke der Kunst zur Natur, oder zur Geschichte, oder zu einer Welt gehören, wo Natur und Geschichte, Freiheit und Nothwendigkeit gar nicht voneinander verschieden sind.

Die erste Art der Kunst stellt die natürliche Schönheit im Bilde dar. Auf der höchsten Stufe ihrer Kultur verliert sie sich, wie die natürliche Schönheit selbst, in das Form- und Charakterlose. Dies ist die Kunst der alten Welt. Wie die Natur erst nach unendlich wiederholten Versuchen das Geschöpf hervorbringt, das wir als die höchste Gleichheit des Wesens und der Form die sinnliche Anmuth genannt; auf gleiche Weise mußte auch die antike Kunst viele Stufen durchwandern, bis sie zu jener Höhe gelangt, die wir in den Bildern der Götter bewundern.

Die

Die zweite Art der Kunst bildet die ideale Schönheit nach. Ihre Werke sind aus der Geschichte des menschlichen Lebens. Sie ist Kunst der modernen Welt, auf den ersten Stufen ihrer Kultur, wo sie den Kampf der Seele mit dem Leibe darstellt, streng, herb, in den Bildungen schrecklich und grausam (in Dante Michael Angelo etc.). Auf höheren Stufen, wo die Seele nach Besiegung und Besänftigung der empörten Naturkräfte in heiliger Ruhe über dem Leibe schwebet, werden ihre Bilder sanft, heiter, und fröhlich, ohne die Erhabenheit den Charakter der sittlichen Schönheit zu verlieren.

Die dritte Art der Kunst bemächtigt sich der absoluten Schönheit. Ihre Darstellungen sind aus der Religion entnommen, und zwar entweder aus der Naturreligion, welches der Fall in allen Stücken antiker Kunst, wo durchgehends eine unabänderliche Nothwendigkeit waltet; oder aus der geistigen Religion, welcher Fall in den religiösen Stücken der

der neuen und christlichen Welt eintritt, welche in die Schicksale der Menschen die Vorsehung einführen; oder aus der moralischen Religion, wo die Vorsehung als Schicksal, als unabänderliche Nothwendigkeit, diese aber zugleich als höchste Freiheit dargestellt wird.

§. 60.

In Hinsicht auf die verschiedenen Formen, in welchen die Kunst ihre Gegenstände darstellen kann, heisst sie

a) *bildende Kunst*, wenn die dargestellten Gestalten in Ruhe sind;

b) *spielende*, wenn sie sich bewegen;

c) *redende*, wenn die Darstellung in Worten geschieht;

in ruhenden, dergleichen die geschriebenen,

oder in sich bewegenden, welche die ausgesprochenen sind, die artikulirten Töne.

§. 61.

§. 61.

Die bildende Kunst formt als *Plastik* ihre Gestalten aus roher, schwerer Materie, oder als *Zeichnung*, aus blossem Lichte, oder endlich als *Materei* aus einer Vermischung beider.

§. 62.

Die Bewegung der spielenden Kunst ist entweder eine Bewegung der Luft, empfindbar dem Ohre, *Tonkunst*; oder eine Bewegung der schweren Masse, *Tanzkunst* und *Mimik* oder Gebärden-spiel.

§. 63.

Die redende Kunst ist die *Poesie*:

epische, wenn die Gestalten durch die ewige Nothwendigkeit gebildet vom Dichter dargestellt werden;

lyrische, wo sich in den Formen ein freier Geist bewegt;

dramatische, welche die absoluten Formen des wirklichen Lebens nachbildet.

IV.

Von dem Verstande, der Wahrheit
und Wissenschaft.

§. 64.

Das Vermögen der Seele nicht bloß ihren Leib wahrzunehmen, sondern auf diese Wahrnehmung des Leibes selbst zu reflektiren, haben wir (§. 14.) den *Verstand* genannt.

Wenn der Sinn bloß die Formen der Dinge, das Leibliche wahrnimmt, in dem sich das Wesen, die Seele, offenbaret; nimmt der Verstand das Wesen der Dinge selbst, die Seele oder den Begriff derselben wahr. Der Verstand ist daher das Vermögen der Seele, die Begriffe der Dinge wahrzunehmen.

§. 65.

Die Thätigkeit der Seele in Perception der Begriffe heist *Denken*. Der Verstand kann daher auch als das *Vermögen*

mögen zu denken definirt werden. Er unterscheidet sich von dem Sinne

a) durch die *Selbstthätigkeit*, womit er seine Gedanken hervorbringt. Der Sinn nimmt nur Vorhandenes wahr; der Verstand schafft sich seinen Gegenstand, den Begriff selbst.

b) Durch die *Allgemeinheit*, welche seinen Vorstellungen eigen ist. Der Sinn percipirt nur die einzelnen Formen, in welchen das Wesen erscheint: der Verstand entgegen denkt das Wesen, welches allen einzelnen Formen zu Grunde liegt, den Begriff.

c) Durch die *Deutlichkeit*, welche seine Begriffe vor den Anschauungen des Sinnes und den Bildern der Imagination auszeichnet. Die Vorstellungen des innern und äussern Sinnes, des Gedächtnisses, der Einbildungskraft u. dgl. sind Vorstellungen des erscheinenden Gegenstandes, und
kön-

können daher den Grund der Klarheit nie übersteigen. Die Begriffe des Verstandes als Vorstellungen von dem Wesen des Gegenstandes müssen, am allerwenigsten, deutlich sein, da die Deutlichkeit in der Vorstellung des Wesens der Dinge besteht.

§. 66.

Der Zweck der Verstandes-Thätigkeit (des Denkens) ist die absolute Perception des Wesens der Dinge, die Erkenntniß des absoluten Begriffes eines jeden Dinges, oder die *Wahrheit*. Jedes Ding nämlich ist der Ausdruck eines ewigen Begriffes. Den Ausdruck, die Form des Dinges nimmt der Sinn wahr; den Begriff percipirt nur der Verstand. Ist nun der Begriff, welchen der Verstand von dem Dinge hat, mit dem absoluten Begriffe des Dinges einerlei, so ist der Begriff des Verstandes dem Begriffe des Dinges adäquat. Einen adäquaten Begriff von einem Dinge haben, heißt die
die

die Wahrheit des Dinges erkennen (§. 19.). Die Wahrheit wird daher erhalten durch das absolute Denken.

§. 67.

Eine Wissenschaft, deren Gegenstand das absolute Denken, oder das Denken an sich ist, heisst *Logik (Vernunftlehre)*.

Anmerkung. Der Name Logik stammt her von λογος, welcher Ausdruck von uns mit *Verstand* übersetzt wird, im Falle er absolut, an sich als wahre Erkenntniß oder Vernunft betrachtet wird. Logik kann daher auch *Vernunftlehre*, Lehre vom vernünftigen Denken übersetzt werden; denn sie ist nicht eine blosser Lehre von dem scheinbaren, oder sogenannten formalen Denken, sondern wie schon gesagt, ihr Gegenstand ist das wahre, vernünftige und absolute Denken. Wäre sie nur ersteres, so hätte sie gar keinen Werth, und könnte auch keine Wissenschaft genannt werden. Die Griechen unterschieden sehr wohl die Wissenschaft von dem wahren Denken, die Logik von der Lehre des Wahrscheinlichen, der *Dialektik* *). Die bisherige
Logik

*) Vergl. Tennemanns Geschichte der Ph 3. B. S. 66.

Logik war blos Dialektik, und als solche keine Lehre von dem wahrhaften, sondern blos scheinbaren Denken. Man nahm das Denken aus der menschlichen Seele heraus, um es für sich und näher betrachten zu können. Man bedachte aber nicht, daß von einem einfachen Wesen, wie die Seele ist, nichts abgesondert werden kann, und daß, wenn man dennoch etwas abstrahirt, dieses nicht wahrhaft, sondern nur imaginär existirt. Die Logik nannte man bisher immer nur eine formale Wissenschaft, und setzte ihr die Physik, die Psychologie, die Moral u. s. w. als reale entgegen, und dies sehr richtig. Denn wenn man das Denken von den Dingen, die gedacht werden, abstrahirt, so hat es freilich keinen Inhalt, und die Gedanken sind leere Formen; die Lehre aber von diesem Denken eine Lehre von blossen Formen. Aber wo ist dieses Denken? Ich finde es nirgends, als in der Imagination eines Logikschreibers. Nicht etwas Denken, heißt nichts Denken, nichts Denken aber gar nicht Denken. Das Denken wahrhaft und absolut betrachtet ist nicht verschieden von dem Empfinden und Handeln (§. 15. 16.). Wir dürfen es daher auch nicht absondern, wenn wir davon eine Wissenschaft erlangen wollen, die nicht blosse Einbildung, sondern wahrhaft eine Wissenschaft ist. Das Denken

F

hat

hat eine wahrhafte Existenz; der wahre Begriff eines Dinges ist nicht verschieden von dem Sein desselben, das wahre Denken der Dinge ist ihr Sein selbst. Von diesem Denken handelt unsere Logik, alles andere liegt ausser ihrem Kreise. Gleichwie der wahrhafte Sinn nicht blofs die Formen der Dinge wahrnimmt, sondern auf seine Weise in den Formen zugleich das Wesen; und nur diese Formen, die zugleich das Wesen (die Idee) sind, für absolute oder schöne Formen erkennt; auf gleiche Weise beschäftigen den Verstand nicht die blossen Begriffe, von denen der Inhalt abstrahirt ist, oder das abstracte Denken; sondern dasjenige, welches in der Seele von dem Sein ungetrennt ist; und er hält nur diejenigen Gedanken für wahr, die zugleich dem Sinne anschaulich sind. Dieses Denken, welches nicht blofs von der Seele gedacht, sondern auch angeschaut wird, ist der Gegenstand der Logik.

Aber auf solche Weise, sagt man uns, wäre die Logik dasselbe, was die Metaphysik, was die Philosophie ist; denn dieser Object ist die absolute Identität des Denkens und Seins. Ich antworte, sie ist allerdings Philosophie, Vernunfterkennnifs; aber nicht die ganze Philosophie, sondern ein Theil derselben. Ihr Object ist, wie das Object der Philosophie.

phie, die absolute Identität des Denkens und Seins, der Einheit und Allheit. Sie betrachtet aber dieses All-Eins nicht wie die Philosophie von allen Seiten, sondern nur von einer, von Seite des Denkens. Im Denken geht ihr das All der Dinge auf, wie der Aesthetik es aufgeht im Anschauen, der Ethik im Handeln, der Physik in der Natur, u. s. w.

§. 68.

Die Logik hat, wie die Physik, Ethik, und jede andere Wissenschaft, zwei Theile. Der erste, welchen wir *allgemeine Logik* nennen können, untersucht die Natur des menschlichen Denkens; der zweite, welcher die *besondere Logik* heißen mag, beschäftigt sich mit Auseinanderlegung und Erklärung derjenigen Formen, in welchen sich das Wesen des Denkens entwickelt und gestaltet.

§. 69.

Der Werth der Logik ist übrigens, wie von selbst sichtbar ist, in unserer Ansicht kein bloß relativer. Die Logik ist Philosophie, als solche Wissenschaft vom absoluten, nicht aber vom relativen,

oder endlichen Denken. Sie hat daher einen absoluten Werth und verdient ihrer wegen, und nicht bloß als vorbereitende Wissenschaft studiret zu werden.

Anmerkung. Man hat bisher die Logik nicht als einen Theil der Philosophie, sondern als eine bloße Propädeutik zur Philosophie behandelt. Dies ist ein grosser Irrthum. Schuld daran ist die Unwissenheit über die wahre und absolute Natur des Denkens. Wer das Denken nur als ein Mittel betrachtet zum Handeln, Anschauen, oder meiner wegen auch zum Wissen, dem wird auch die Wissenschaft desselben nur einen untergeordneten Rang haben. Wer aber das Denken in seiner Wahrheit und Absolutheit erkennt, dem wird die Logik nicht eine bloß vorbereitende Wissenschaft, sondern selbst eine objective, absolute Wissenschaft, ein ergänzendes Glied im Systeme der Wissenschaft sein.

Die Lehre von dem dritten Grundvermögen der menschlichen Seele, dem Willen kommt am Eingange der Ethik zu stehen, und ist auch allda von mir abgehandelt worden in den *Grundsätzen der Ethik Einleitung §. I — II.*

E r-

Erster Theil.

Der allgemeinen Logik

Von der Natur und den Grund-
gesetzen des menschlichen*Erster Theil.*

§. 70.

Der Verstand wahrhaft und absolut
betrachtet, nicht von dem Sinne verunrein-det, sondern Eins mit demselben ist
(§. 13.), so wird auch die Thätigkeit des
Verstandes, das Denken absolut betrach-

tet, nicht als bloßes Denken, son-

Wesen des menschlichen Denkens.gleichwohl sagt, ohne doch den Charakter
des Denkens zu verlieren.

§. 71.

Diesem zufolge ist das Denken in
seiner Wirklichkeit zugleich

a) ein Denken des Gegenstandes,

b)

Der allgemeinen Logik

Erster Theil

Von dem

Wesen des menschlichen Denkens.

Erster Theil.

Von der Natur und den Grundgesetzen des menschlichen Denkens.

§. 70.

Da der Verstand wahrhaft und absolut betrachtet nicht von dem Sinne verschieden, sondern Eins mit demselben ist (§. 15.), so wird auch die Thätigkeit des Verstandes, das Denken absolut betrachtet, nicht nur blosses Denken, sondern als Denken auch Thätigkeit des Sinnes, ein Anschauen, und also beides zugleich sein, ohne doch den Charakter des Denkens zu verlieren.

§. 71.

Diesem zufolge ist das Denken in seiner Wahrhaftigkeit zugleich

a) ein Denken des Gegenstandes,

b)

- b) ein Denken seines Begriffes,
- c) ein Denken der Identität beider.

Die erste Art des Denkens ist *sinnliche*, die andere *Verstandes*, und die dritte *Vernunfterkennntniss*.

§. 72.

Die sinnliche, die transcendente, und die rationale Erkenntniss sind nicht wahrhaft, sondern nur in unserer Betrachtungsweise verschieden. An sich betrachtet ist eine, was die andere, absolutes Denken, Vernunfterkennntniss, und als solche wahr.

§. 73.

Wird aber eine dieser Erkenntnissarten von der andern abstrahirt, und für sich betrachtet, dann ist keine mehr absolut, d. i. als Eins Alles, keine wahr. Das wahre Denken ist die adäquate Perception des absoluten Begriffes eines Dinges. Es ist nun einerlei, ob in Dingen der Begriff, oder im Begriffe
die

die Dinge erkannt, d. h. ob die Art des Erkennens eine sinnliche, oder intellectuelle ist, von dem Sinne oder dem Verstande ausgeht. Der Begriff und sein Gegenstand sind dasselbe. Die wahre Erkenntniß denkt in der Anschauung des Gegenstandes den Begriff, und schaut im Denken des Begriffes auch den Gegenstand an. Sie ist ein Anschauen und Denken zugleich. Eine Erkenntniß, die ihren Gegenstand bloß denken, aber nicht anschauen könnte, wäre nicht eine wahre Erkenntniß, und eben so wenig diejenige, welche bloß durch die sinnliche Anschauung den Gegenstand erkennen wollte. Die erstere Art von Erkenntniß, die bloße Begriffe denkt ohne Gegenstände, ist die sogenannte analytische, logische, discursive, a priorische, auch transcendente Erkenntniß von einigen genannt; die andere heißt, Erfahrungs-, empirische, synthetische, Erkenntniß a posteriori, auch reale Erkenntniß. Beide Arten von Erkenntniß sind, wie von selbst einleuchtet, bloße Abstractionen, und als solche ohne Wahrheit,

heit und Werth. Ich will damit nicht sagen, daß unsere Erkenntniß, um wahr zu sein, weder Erfahrungserkenntniß, noch discursive Erkenntniß sein dürfe, sondern meine Behauptung ist vielmehr, daß alle wahre und ächte Erkenntniß auf empirische Anschauung sich gründe, und nichts als wahr sich bewähre, was nicht durch den Sinn angeschaut werden könnte. Aber auch das liegt in unserer Ansicht, daß keine empirische Erkenntniß wahr zu nennen, welche nicht ganz von dem Verstande wäre begriffen werden. Jede wahre Erkenntniß ist Begriff des Wesens eines Dinges; weil aber das Wesen Eins ist mit der Form, ist die Erkenntniß des Wesens, die discursive, jederzeit Anschauung des Gegenstandes, empirische Erkenntniß.

§. 74.

Die Wahrheit einer Erkenntniß besteht daher nicht in dem blossen abstracten Begriffe, den sich der Verstand von dem Dinge verschafft, noch in der blossen Erfahrung, welche er durch Beob-

Beobachtung oder eigene angestellte Versuche von den Erscheinungen eines Dinges sich erwirbt, sondern die wahre Erkenntnis eines Dinges besteht einzig in der Idee desselben, oder in dem Begriffe, welchen wir anschauen, und in Anschauungen, die wir begreifen. Der Verstand möge daher keine seiner Erkenntnisse als Wahrheit ausgeben, bevor nicht die Begriffe, oder die Einheiten, die er aus sich selbst entwickelt, von dem Sinne auch angeschaut, oder bevor die Erscheinungen und Gestalten, die der Sinn wahrnimmt, nicht in der Einheit ihres Wesens sind begriffen worden. Ein absoluter und sohin wahrer Begriff ist nicht nur Einheit, sondern als Einheit auch Allheit; so wie umgekehrt jede vollendete und wahre Erfahrung nicht blos durch die Anschauung der gleichartigen Erscheinungen, sondern durch die Erkenntnis des Grundes, oder der Einheit sich bewähret. Jede Idee hat Realität, und kann als solche nicht nur gedacht, sondern auch angeschaut werden. Ein blosses Denken kann eben

so wenig auf Wahrheit Anspruch machen, als ein gedankenloses Anschauen; und das Spiel mit Analysirung der Begriffe ist nicht minder verwerflich, als die Compilation von sinnlichen Wahrnehmungen. Eine wie die andere, die Transcendentalphilosophie und die Empirie ist eitle Dichtung. Was hilft auch die subtileste Analysis der Begriffe, wenn sie nach denselben eben so leer sind, als zuvor. Analytische Erkenntnisse haben keinen Werth, wenn sie nicht zugleich synthetisch sind. Eine Lehre aber, welche Anleitung gäbe zur blossen Analysis der Begriffe, wäre eine ganz zwecklose Beschäftigung, und anstatt einen Weg zur Wahrheit zu bahnen, würde sie vielmehr den Irrthum bekräftigen. Es giebt kein reines Denken. Eine Lehre von einem reinen Denken ist eine Lehre von leeren Einbildungen. Selbe eine Wissenschaft zu nennen ist der verkehrteste Beginn: denn wie könnte man eine Erkenntniß von etwas, so nicht wahrhaft ist, eine wahre Erkenntniß nennen?

§. 75.

Unsere bisherige Logik nennt sich eine Lehre vom reinen Denken, und bedenkt nicht, daß sie sich durch diese Erklärung von Grund aus vernichtet. Sie rühmt sich dem Verstande Gesetze zu geben, ohne deren Beobachtung er schlechterdings nicht Wahrheit erkennen kann. Kann wohl eine Lehre, welche ganz Irrthum ist, den Weg weisen, der zur Wahrheit führt? Gesetze aufstellen für das, was sie nicht kennt? Sie unterscheidet zwischen Denken und Erkennen, und nennt sich eine Wissenschaft vom erstern. Uns aber wird sie wohl den Vorwurf machen, daß wir diesen Unterschied vernachlässigen, und daher selbst in dem größten Irrthume befangen seien. Wohl hätte sie recht, wenn dieser Unterschied wesentlich und in der Seele ein gleiches Nichts oder leeres Denken vorhanden wäre, wie in ihrer Einbildung. Ihre Gesetze mögen daher wohl gelten für diejenigen Wissenschaften, welche mit ihr gleiche Beschaffenheit

heit

heit haben, Produkte derselben abstracten Betrachtungsweise sind, wie sie; nimmer aber für diejenige Wissenschaft, welche nichts abgesondert erkennt, sondern in jedem Dinge alles. Diese läßt sich nicht beschränken durch das *principium contradictionis*, vermöge welchem in einem wahren Begriffe ganz entgegengesetzte Merkmale nicht verbunden werden können. Aller Gegensatz und aller Widerspruch der Dinge ist nur scheinbar, und findet sich bloß in dem beschränkten Denken vor. Es giebt nichts gänzlich Entgegengesetztes, absolut Unvereinbares; und die dem Scheine nach entgegengesetztesten Dinge sind wahrhaft betrachtet miteinander einig. Was kann entgegengesetzter sein, als von einem und demselben Dinge behaupten, daß es zugleich schwarz und weiß sei? Und doch hatte schon der alte Anaxagoras von dem Schnee dieses behauptet. Welcher Widerspruch ist grösser, als ein viereckiger Zirkel? Und doch arbeiten die Mathematiker schon seit Jahrhunderten an der Quadratur des Zirkels, und

und noch haben sie die Hoffnung nicht aufgegeben, den Zirkel und das Quadrat zu einigen. Es schwebet ihnen dunkel die Idee vor, daß der Zirkel ein unendliches Quadrat, das Unendliche also auch endlich und umgekehrt dieses auch jenes sei,

Gleiches Bewandtniß hat es auch mit einem andern Princip, welches die Logik als ein Grundgesetz der wahren Erkenntniß aufstellet, dem *principio rationis sufficientis*, vermöge dem nichts als wahr sollte gedacht werden können, was keinen Grund hätte, oder wovon der Grund uns unbekannt wäre; denn jede Erkenntniß sei eine mittelbare, und als solche in einer andern gegründet. Wenn jede Erkenntniß eine mittelbare ist, und jedes Ding den Grund seines Daseins ausser sich hat, und nicht in sich selbst, dann mag dieser Grundsatz gelten; dann werden wir aber auch von einem Dinge nie behaupten, daß es wahr ist. Denn jedwedes Ding ist nur wahr durch seinen Begriff, als den Grund seines Daseins; keines aber hat die-

diesen Grund in sich, von keinem kann daher ein wahrer Begriff erhalten werden. Dieses angebliche Princip einer Wissenschaft des wahren Denkens kann daher noch weit weniger, als das vorhin angeführte als solches gelten. Wer ein Ding wahrhaft erkennt, wird den Grund seines Daseins nicht ausserhalb demselben, sondern in ihm selbst suchen. Denn was ist der Grund seines Daseins anders, als sein Begriff; wer aber den Begriff vom Dasein absondert, wie könnte der von *dem* einen Begriff, eine wahre Erkenntniss haben, welches keinen Begriff mehr hat? Grund und Gegründetes sind wahrhaft betrachtet dasselbe. Es kann darum nicht eines ausser dem andern gedacht werden; und eine Lehre, welche uns den Grund einer Wahrheit ausser der Wahrheit suchen hiesse, würde uns von der Wahrheit nur abführen. Das wahre Denken betrachtet das Ding nicht in seiner Abstraction von dem Begriffe oder dem Grunde, sondern in seiner wesentlichen Einheit mit demselben. Daher das Ge-

setz

setz, welches uns den Grund eines Dinges ausser ihm suchen heisst, kein Gesetz für das absolute, oder wahre Denken sein kann.

Gleiches Verhältniss, wie mit den zwei genannten Principien der Logik hat es auch mit dem vorgeblichen dritten, dem *principio exclusi medii, seu tertii*. „Zwei absolut entgegengesetzte Merkmale können einem Dinge zugleich nicht zugedacht, aber auch nicht zugleich weggedacht werden.“ Ich habe schon bemerkt, es gebe keinen absoluten Gegensatz, sondern aller Gegensatz sei nur scheinbar. Leib und Nichtleib sind Gegensätze, und doch wird beides demselben Subjekte, dem Menschen beigelegt; desgleichen sterblich und unsterblich; und wieder sagen wir, dass der Mensch sterblich sei, und nicht sterblich. Wenn das genannte Princip als ein allgemeines Denkgesetz gilt, wie können dem nämlichen Subjecte zwei sich ganz entgegengesetzte Prädikate beigelegt werden? Man wird zwar sagen, dass der Mensch immateriell und unsterblich sei der Seele nach,

ma.

materiell aber und sterblich dem Leibe nach. Aber wie können wir ohne Verletzung unseres Denkgesetzes vom Menschen sagen; er ist Seele und nicht Seele, er ist Leib und nicht Leib?

Alle die erwähnten Sätze, welche bisher für erste, absolute Principien des Denkens gehalten worden, sind nicht als Gesetze des absoluten, wahren, wirklichen Denkens zu achten, sondern sie sind lediglich nur Regeln für das in der Abstraction existirende, sohin nicht wahrhafte und wirkliche Denken; Producte einer dualistischen Philosophie, welche wähnet, daß die Existenz der endlichen Welt gleichfalls eine wahre und absolute, obschon von der Existenz der absoluten und ewigen Welt verschiedene sei. Die genannten Grundsätze des Denkens wären nur berechnet für das Denken der erscheinenden Welt, nicht aber für das absolute Denken. Da wir diesen Unterschied nicht annehmen, und in unserer Ansicht zwei Welten nicht wahrhaft existiren, son-

sondern nur Eine, die nämlich, welche Gott erschaffen hat; die aber, welche die menschliche Imagination sich producirt, wir für nichtig und wesenlos halten; so können wir auch ein zweifaches Denken, jedes als wahr und wirklich, nicht gelten lassen, sondern nur eines für das wahre annehmen, und dieses Eine ist gewiß dasjenige, welches die Dinge denket, wie sie an sich sind, gesetzt durch das absolute Wesen; nicht aber dasjenige, welches sie denket, wie sie täuschenden Sinnen erscheinen, oder wie eine irrige Imagination sie sich vorstellt.

§. 76.

Wenn nun die bisher für Grundgesetze alles wahren Denkens gehaltenen Principien als solche fortan nicht mehr gelten können, so fragt es sich, welche dann die andere seien, die ihre Stelle einnehmen, oder hat das absolute Denken vielleicht gar keiner Gesetze nöthig, um die Wahrheit von der Falschheit unterscheiden zu können, indem es ohne

G dem

dem in dem ungestörten Besitze der wahren Erkenntniß ist?

§. 77.

Wer eine wahre Idee hat, sagt *Spinoza* *), der weiß es auch, daß er die Wahrheit habe, und er wird darüber nicht im mindesten zweifeln. Denn es giebt ausser der erkannten Wahrheit nicht noch eine andere noch wahlere und gewissere, mit welcher die erste könnte verglichen, und darnach beurtheilet werden. Wie das Licht schon durch das blosse Dasein von sich Zeugniß giebt, und sich von der Finsterniß unterscheidet, auf gleiche Weise macht sich auch die Wahrheit durch ihr blos- ses Dasein in der Seele kennbar, und unterscheidet sich von der Falschheit. Eine wahre Erkenntniß nämlich ist eine absolute oder eine Erkenntniß Gottes, so wie eine gute Handlung eine absolute oder göttliche Handlung ist. Will jemand sich von der Güte seiner Handlung

*) Eth. P. II. prop. 43.

lung überzeugen, so wird er untersuchen, ob sie wegen einem absoluten, oder wegen einem zeitlichen Zwecke ist unternommen worden; so der, welcher sich von der Wahrheit einer Erkenntniss überzeugen will. Er darf nur untersuchen, ob sich die Seele in dieser Erkenntniss als absolutes Wesen erkennt oder nicht; im ersten Falle ist die Erkenntniss wahr, im andern ist sie falsch. Wie es nur eine Güte giebt, so auch nur eine Wahrheit. Der göttliche Verstand ist im Besitze derselben. Diese Quelle zur Wahrheit steht jedermann offen. Der unendliche Verstand ist in allen Seelen geoffenbaret. Welche Seele die Thätigkeit des einen, unendlichen Verstandes in sich nicht hindert, wird der Wahrheit theilhaftig sein; welche aber ihren Verstand nicht erkennend als Gabe des Unendlichen selbst thätig sein, selbst erkennen will, wird mit Blindheit geschlagen, den aus sich selbst erzeugten Wahn für Wirklichkeit halten. Alle Thätigkeit ist Thätigkeit des unendlichen Wesens. Wahn ist und Wahn

bleibt daher eine Thätigkeit, die nicht Thätigkeit des Unendlichen wäre. Jede endliche, von einem individuellen Verstande hervorgebrachte Erkenntniß ist falsch; jede entgegen, wovon wir wissen, daß sie vom unendlichen Verstande herrühre, der auf alle Weise, also auch durch unsern Verstand die Dinge erkennt, ist eine wahre Erkenntniß.

Die Norm also, an die wir unsere Erkenntniß halten mögen, um beurtheilen zu können, ob ihr Wahrheit zukomme oder das Gegentheil, ist die absolute Erkenntniß, oder die Wahrheit selbst. Welche Seele sich vom Wahne der zeitlichen Betrachtungsweise der Dinge losgemacht hat, in der wird einzig nur der unendliche Verstand denken, welcher, weil er die lautere Wahrheit ist, nichts denn Wahrheit denken kann. Wer seinen Verstand mit dem unendlichen Verstande vereinigt hat, oder vielmehr, wer seinen Verstand als einen von dem unendlichen nicht verschiedenen

er-

erkennt, wird zur Bestätigung der Wahrheit eines fremden Zeugnisses ebenso wenig bedürfen, als der Wille zur Probe der Güte seiner Handlungen eines Gesetzes bedarf, wenn er der Wille Gottes, das lebendige Gesetz selbst geworden ist. Eine absolute Kraft hat das Gesetz ihrer Wirksamkeit in sich selbst, sie wirkt mit Nothwendigkeit und eben darum mit Wahrheit. Recht betrachtet giebt es daher für das unendliche Denken gar kein Gesetz, nach welchem sich dasselbe zu richten hätte, um zur Wahrheit zu gelangen; denn als ein Sein ist dasselbe ohnedem immer im Besitze der Wahrheit. Was der Gegenstand selbst ist, ist in ewiger Uebereinstimmung mit demselben. Ein absoluter Gedanke aber ist als Gedanke real, die Wahrheit selbst. Der Mensch, um sich von der Wahrheit seines Denkens zu überzeugen, darf sich daher nur seines absoluten Denkens bewußt werden.

§. 78.

Das Kriterium für die Wahrheit
al-

Des Denkens ist das *Princip der absoluten Identität*.

„Das Denken ist wahr, wenn es absolut, d. i. das Sein selbst ist.“

§. 79.

Um von der Wahrheit einer Erkenntniß Ueberzeugung und Gewißheit zu erlangen, hat man darauf zu sehen:

Erstlich, ob der Begriff, welchen der Verstand denkt, Existenz hat, d. i. dem Sinne anschaulich ist.

Zweitens, ob den Erscheinungen, welche der Sinn wahrnimmt, auch ein Begriff einwohnet, d. i. ob sie auch vom Verstande als Einheit oder Begriff gedacht werden können.

§. 80.

Von diesen Kriterien der Wahrheit mögen wir das erste nennen

Das Princip der Evidenz: „Eine Erkenntniß ist wahr, wenn sie evident, oder deutlich ist“, d. h.

wenn

wenn der Begriff, welchen der Verstand sich denkt, auch von dem Sinne angeschaut werden kann; wenn das, was die Seele als Verstand denkt, sie auch als Sinn anzuschauen vermag; denn in diesem Falle ist ihr Denken absolut, Denken eines Begriffes, der von seinem Gegenstande nicht verschieden, sondern mit ihm identisch ist. In dieser Identität aber einer Idea und ihres Ideatums besteht eben die Wahrheit.

Anmerkung I. Dem Begriffe eines Wesens, welches alle und sohin lautere Existenz ist, kommt Wahrheit zu aus dem Princip der Evidenz, in dem dieses Wesen denken und selbes anschauen in einem und dem nämlichen Acte vollbracht wird. Die Existenz Gottes ist die evidenteste aller Wahrheiten; weil wir den Begriff eines unendlichen (auf alle Weise existirenden) Wesens allenthalben und immer anzuschauen gezwungen sind. Alle Begriffe, die sich auf irgend eine Weise anschauen lassen, sind gewiss wahr, sie existiren, wenn wir auch nicht alle Modi ihrer Existenz wahrnehmen. Begriffe entgegen, die wir nicht in der Wirklichkeit anzuschauen vermögen, können zwar nicht falsch genannt werden.

werden, indessen ist ihre Wahrheit solange in Zweifel gestellt, als sie sich der Anschauung entziehen. Schlechthin falsch sind alle Begriffe, von denen man gewiss weiß, daß sie nicht angeschaut werden können. Man nennt sie unmögliche, erstere aber mögliche Erkenntnisse. Daß ein Dreieck drei Winkel habe, weiß ich gewiss durch Anschauung der nächsten besten Form, in der mein Begriff existirt; durch dieselbe Anschauung weiß ich auch, daß ein Wesen existirt, in dem die Kraft nicht bloß bildet, bewegt und empfindet, sondern auch denkt und handelt; ich sehe nämlich meinen Begriff von einem solchen Wesen in einem jeden Menschen. Ob aber die Seele der Welt in einer andern Form, als der des menschlichen Leibes, auch noch denkt, weiß ich nicht gewiss, weil ich sie noch in keiner andern Form als denkend habe anschauen können; indessen ist es möglich, und ich werde sie vielleicht dereinst in irgend einer andern Gestalt, als der eines menschlichen Leibes denkend wahrnehmen können. Wenn ich aber behauptete, daß die Seele für sich denken könne ohne alle leibliche Gestalt, so wäre meine Behauptung falsch, weil sie dem Grundsatz der Evidenz zuwider ist, vermöge welchem nur einem Gedanken Wahrheit zukommt, der auf irgend eine Weise vom Sinne angeschaut werden kann.

Deut-

2. Deutliche Begriffe sind allezeit wahr, und können nie falsch sein; denn so wie ich von einer Sache einen deutlichen Begriff habe, schaue ich dieselbe auch an, indem eben die Deutlichkeit einer Erkenntniss in der Anschaulichkeit der Begriffe besteht. Alle falsche Erkenntniss entspringt aus einem Mangel an deutlichen Begriffen. Wir halten etwas für wahr, ehe wir es angeschaut haben. Von blossen Abstractionen behaupten wir, sie hätten Existenz, ohne zu bedenken, daß unser Verstand einzig der Schöpfer solcher Abstractionen ist, und daß also diese nicht mehr sind, als blosse Einbildungen, leere Begriffe ohne Realität. Es ist daher in falschen Erkenntnissen nichts Positives, das Ursache ihrer Falschheit wäre; d. h. die Objecte, welche dadurch erkannt werden, existiren nicht. Eine Sonne z. B. wie sie der Bauer sich vorstellt, existirt nicht, auch nicht ein Gott, wie ihn der heidnische Poet sich einbildet. Die abstracten Begriffe sind so lange als Fictionsen der Imagination zu betrachten, als ihre Existenz nicht auf irgend eine Weise durch den Sinn wahrgenommen wird. So z. B. können wir nie sagen, daß wir von den Elementen der Natur, einer rein ausgedehnten und einer rein einfachen Substanz, oder von den Elementen der Mathematik, dem blossen Punkte und der reinen Li-

Linie eine wahre Erkenntniss haben; denn diese vorgeblichen Anfänge der Dinge denkt sich wohl der Verstand; der Sinn aber sucht vergebens in der ganzen Natur nach einem Wesen, in welchem der Begriff der blossen Ausdehnung dargestellt wäre, oder nach einem Punkte, der gar keine Grösse hätte. Gleiche Bewandniss hat es mit allen übrigen Abstractionen, oder wie sie die Alten nannten, den Universalien, den transcendentalen Begriffen. Alles, was wirklich existirt, existirt auf irgend eine Weise, und muss also auf eine bestimmte Weise erkannt werden. Universalien (*conceptus transcendentales*) existiren nicht, weil sie nicht wahrgenommen, nicht angeschaut werden können. Eine Erkenntniss, welche die Formen der Dinge ohne ihr Wesen erkennen wollte, wäre eine nichtige Erkenntniss; von gleicher Nichtigkeit ist diejenige, welche das Wesen ohne die Form zu erkennen wähnt. Je mehr ich vermag, meine allgemeinen Begriffe in individuellen Anschauungen nachzuweisen, um so deutlicher und gewisser wird meine Erkenntniss. Wir müssen daher vorzüglich streben, von allen unsern Begriffen Anschauungen zu erlangen. Alle unsere allgemeinen Begriffe sind Vorstellungen von der Einheit einer Vielheit; wer kann sagen, dass er die Einheit wahrhaft

haft erkenne, wenn ihm die Vielheit, deren Einheit der Begriff, unbekannt ist?

§. 81.

Das zweite der (§. 79.) genannten Kriterien der Wahrheit kann genannt werden *das Princip der Gründlichkeit*. „Ein Satz ist wahr, wenn er gründlich ist.“
d. h.,

Eine Erkenntniß ist wahr, wenn von den Dingen, welche erscheinen, nachgewiesen (deducirt) werden kann, daß sie sämmentlich ihr Dasein haben durch Einen und denselben absoluten Begriff, der ihnen als ihr schaffendes Wesen zu Grunde liegt. In diesem Falle werden dann die Gegenstände der Erkenntniß von der menschlichen Seele nicht bloß durch den Sinn angeschaut, sondern es wird in demselben Acte auch durch den Verstand, der den Gegenständen zu Grunde liegende Begriff gedacht. Wo aber in einem und demselben Acte der Erkenntniß der Begriff

griff und die Anschauung des Gegenstandes zugleich angetroffen werden, da ist die Identität der Idee und des Ideatums d. i. Wahrheit. Anschauungen, die nicht zugleich begriffen werden, sind eben so wesenleer, wie Begriffe, die nicht zugleich angeschaut werden. Sie haben keine wahrhafte, sondern nur scheinbare Existenz. Blosser Mannigfaltigkeit ohne Einheit verhilft eben so wenig zu einer deutlichen und wahren Erkenntnis, als die Einheit, wenn sie nicht zugleich Vielheit ist. Durch blosser Empirie können wir so wenig als durch blosser Speculation je zu einer wahren Erkenntnis der Dinge gelangen. Denn wenn ich auch Erfahrungen und Beobachtungen zusammenstelle, mehr als das geübteste Gedächtnis fassen kann, mir bleibt immer noch das Wesen unbekannt, welches allen diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, und so lange ich dieses nicht begriffen habe, kann meine Erkenntnis nicht auf Gewissheit Anspruch machen. Blosser Mannigfaltigkeit ohne Einheit befriediget nicht; aber auch
nicht

nicht eine Einheit, wenn sie eine blofs comparative, vermuthliche, nicht aber eine gänzliche, absolute ist. Wer sich daher von der Realität seiner Anschauungen überzeugen will, muß nach dem Grunde derselben forschen, und zwar nach dem absoluten, oder nach demjenigen, welcher vermögend ist, die Erscheinungen zu setzen, nach dem *zureichenden*.

Anmerkung. Alles, was wahrhaft existirt, ist Position des Wesens, welches alle Wahrheit ist, Offenbarung einer Idee des unendlichen Verstandes. Diese ist der wahrhafte Grund seines Daseins, dieser muß nachgewiesen sein, wenn von einer Erfahrung behauptet werden will, sie sei wahr. Das Verfahren der Empirie, welche den Grund einer Erscheinung in eine andere setzt, ist daher aller wahren Nachforschung zuwider. Denn der Grund eines Dinges liegt ja nicht in einem andern vor ihm existirenden, sondern in seiner Idee, ist das innerste Wesen der der Dinge, nicht aber eine äusser Gestalt. Alle, welche den Grund einer Erscheinung in einer andern suchen, suchen vergebens. Was sie in der gegenwärtigen Erscheinung nicht finden, werden sie auch nicht treffen
in

in einer der vorhergegangenen. Dann aber ist es unmöglich die ganze Reihe der Erscheinungen eines Geschöpfes zu durchlaufen, da die Menge derselben unendlich unser Zählen übersteiget, und gewöhnlich die Existenz eines erscheinenden Dinges nach andern Umständen, die von uns nicht einmal in Anschlag gebracht werden können, abhängt. Würde der Grund des Daseins eines Dinges, wie es den Schein hat, auch wahrhaft, in diesen zufälligen Umständen und selbst oft ungewissen Erscheinungen liegen, wir müßten auf eine Erkenntniß desselben für immer Verzicht leisten, und könnten auf solche Weise von der Wahrheit unserer Anschauungen nie versichert sein. Indefs ist der Grund eines Dinges nicht so fern von ihm, als die Empirie wähnt, sondern er ist in ihm selbst, und kann in ihm erkannt werden, freilich nicht durch den blossen Sinn, sondern durch den Verstand, welcher das Wesen der Dinge denkt, während der Sinn die Erscheinungen desselben wahrnimmt. Welche das Wesen der Dinge durch Experimente, durch Zersetzung der Körper u. dgl. zu ergründen suchen, müssen von der wahren Beschaffenheit der Natur eine ganz verkehrte Ansicht haben; denn sonst würden sie nimmer mit dem Sinne percipiren wollen, was nur der Thätigkeit des Verstandes zugänglich

lich

lich ist. Durch Zersetzung wird wohl ein Körper auf eine andere Form reducirt; wer wollte aber diese andere Form für das Wesen, oder das Element des Körpers halten? Wer z. B. glauben, daß alle Dinge ihren Ursprung nehmen aus Wasser- und Sauerstoff, oder aus Feuer und Luft und andern dergleichen vorgeblichen Elementen der Natur. Oxygen und Hydrogen sind nicht mehr und nicht weniger als Stein, Pflanzen, Thiere und andere Erscheinungen der Natur, Formen eines und desselben Naturwesens; sie haben wohl dieses Wesen in sich, aber der Naturgeist, das bildende Princip der Dinge selbst sind sie nicht. Die bildende Principien der Dinge sind die ewigen Begriffe derselben; nicht Erscheinungen, sondern unsichtbare, allgegenwärtige und allmächtige Geister, welche ihr unendliches, unsterbliches Leben auf unendliche, mannigfaltige Weise offenbaren; jene anfangs- und endlose Reihen einzelner Dinge gestalten, die wir Gattungen nennen. Diese, die Reihen der Dinge (die Gattungen) schaffenden Wesen müssen wir kennen lernen, um eine gründliche und wahre Erkenntnis der Erscheinungen zu erlangen. So lange uns die Kraft unbekannt ist, welche die so wunderbaren Erscheinungen der Elektrizität hervorbringt, so mögen wir uns ja nicht rühmen, von allen diesen Dingen, die
hie-

hieher gehören, etwas Wahres und Gründliches zu wissen. Welcher die allgemeine Seele der Pflanzenwelt kennt, nur der und kein anderer wird etwas Gründliches und Wahres über die einzelnen Pflanzen, ihren Wachsthum, ihre Wirkungen u. dgl. sagen können. So lange wir die Ideen nicht alle kennen, welche den verschiedenen Gattungen der erscheinenden Dinge als ihre nächsten Ursachen zu Grunde liegen, wird uns Natur und Menschheit größtentheils ein Geheimniß bleiben. Denn kein Vernünftiger wird doch weder jene Sammlungen von Erfahrungen, Beobachtungen und Hypothesen mit denen die Schriften der Naturforscher so reichlich angefüllt sind, noch auch alle die Speculationen, Abstractionen, Berechnungen, Constructionen, die größtentheils den Inhalt philosophischer Schriften ausmachen, für eine Wissenschaft der Natur und der Menschheit halten.

Die wahre Erkenntniß der Dinge besteht weder in der blossen Erkenntniß ihres Wesens durch den Verstand; denn dieses ist eine lautere Einheit; noch in der blossen Erkenntniß der zeitlichen und veränderlichen Gestalten, denn diese sind unendliche und lautere Vielheit. Der wahren vollendeten Wissenschaft rühme sich nicht, welcher nicht mit
der

der Erkenntnis des Allgemeinen die Erkenntnis des Einzelen und Besondersten verbindet. Wahre Universalität ist zugleich Individualität. Quo specialior est idea, eo distinctior: quo autem universalior est experientia, eo profundior. Eine wahre Idee muß anschaulich, eine wahre Erfahrung gründlich sein.

§. 82.

Das Princip der Evidenz ist das Kriterium für die Wahrheit der speculativen, das Princip der Gründlichkeit, das Kriterium für die Wahrheit der empirischen Erkenntnis. Beide Principien einigen sich in dem dritten, das wir das Princip der absoluten Identität des Denkens und Seins genannt haben. Die Wahrheit einer Erkenntnis muß aber nicht etwa nur nach dem einen oder dem andern, sondern nach allen dreien Principien zugleich untersucht und geprüft werden. Zu einer wahren Erkenntnis nämlich gehören: erstens, ein deutlicher Begriff; selber wird erhalten durch das Verfahren nach dem Grundsatz der Evidenz; zweitens, einzelne oder Sach-

H

kennt-

kenntnisse, die bewährt und gründlich
 sind; selbe werden erhalten und geprüft
 durch den zweiten Grundsatz, das Prin-
 cip der Gründlichkeit; drittens, eine
 wechselweise absolute Vereinigung bei-
 der in einem und demselben Erkenntnis-
 acte; eine solche absolute Vereinigung
 des Begriffes und der von ihm hervor-
 gebrachten und unter ihm stehenden Er-
 scheinungen wird erhalten und geprüft,
 wenn man denkt nach dem dritten logi-
 schen Grundsätze, dem Princip der ab-
 soluten Identität des Denkens und Seins.
 Alle unsere Erkenntnisse müssen nach
 diesen dreien Principien geprüft werden,
 wenn sie als wahr bestehen sollen. Wie
 diese Prüfung vorzunehmen sei, zeigt
 nachfolgendes Beispiel. Ich möchte z. B.
 wissen, ob der Satz „Alle Körper sind
 schwer“ gewiß wahr ist. Ich prüfe ihn
 nach den genannten Grundsätzen des
 wahren Denkens. Nach dem Grundsätze
 der Evidenz ist er wahr, weil ich in der
 Schwere das Wesen des Körpers erkenne;
 nach dem Satze der Gründlichkeit, weil
 ich alle Körper unter die Idee der
 Schwe-

Schwere subsumiren muß; nach dem Princip der Identität, weil ich in der Schwere erkenne den absoluten Begriff oder die absolute Einheit aller Körper, in allen Körpern aber den Begriff der Schwere vorfinde.

Anmerkung. Die Unterscheidung zwischen analytischer und synthetischer Erkenntniss beruht auf keinem wahren, sondern nur scheinbaren Grunde, auf der Abstraction nämlich, welche die gemeine Logik zwischen Denken und Anschauen vornimmt. Eine Erkenntniss, welche durch blosse Zergliederung eines Begriffes erzeugt wird, nennt sie eine *analytische*; diejenige aber, welche durch Hinzufügung einer reinen oder empirischen Anschauung zu einem Begriffe erhalten wird, nennt sie *synthetische* Erkenntniss. Die Nichtigkeit dieses Unterschiedes erhellet aus dem bisher Gesagten. Alle wahre Erkenntniss ist absolut, Erkenntniss durch Begriff und Anschauung zugleich. Es giebt daher weder eine wahre analytische, noch wahre synthetische, sondern nur eine wahre absolute Erkenntniss. Wahrheit der Erkenntniss besteht in der absoluten Identität des Begriffes und seines Gegenstandes; wie kann also ein Satz auf Wahrheit Anspruch machen, dessen Gewiss-

heit sich auf die Identität der Begriffe gründet, wie der analytische, oder bloß auf eine relative (empirische) Identität des Begriffes und der Anschauung, wie der synthetische? Analytische Erkenntnisse können wahr, synthetische können falsch, absolute müssen wahr, und können nie falsch sein.



Der allgemeinen Logik

Von den Formen des menschlichen Denkens.

Zweiter Theil.

§. 83.

Da das wahre Denken ein Denken der Identität des Denkens und Seins ist, so kann selbes von einer dreifachen Seite in Betrachtung genommen werden:

erstlich, von Seite des Denkens;

Von den

zweitens, von Seite des Seins;

Formen des menschlichen Denkens.

Denkens und Seins.

§. 84.

Diese drei möglichen Ansichten des Einen und desselben wahren Denkens sind die drei Grundformen oder Hauptfunctionen des menschlichen Denkens.

Der allgemeine Logik

Zweiter Theil.

Von den

Formen des menschlichen Denkens.

Zwei

Zweiter Theil.

Von den Formen des menschlichen Denkens.

§. 83.

Da das wahre Denken ein Denken der Identität des Denkens und Seins ist, so kann selbes von einer dreifachen Seite in Betrachtung genommen werden;

erstlich, von Seite des Denkens;

zweitens, von Seite des Seins;

drittens, von Seite der Identität des Denkens und Seins.

§. 84.

Diese drei möglichen Ansichten des Einen und desselben wahren Denkens sind die drei Grundformen oder Hauptfunctionen des menschlichen Denkens

1)

1) das *Begreifen* ist das Denken des Denkens, (d. i. des absoluten Begriffes als des Wesens der Dinge);

2) das *Urtheilen* das Denken des Seins (der Formen, in welchen das Wesen sich offenbaret);

3) das *Schliessen* das Denken der Identität des Denkens und Seins (des Wesens und der Formen in ihrer absoluten Copula).

Anmerkung. Alles wahre Denken ist ein Begreifen, Urtheilen und Schliessen zugleich. Das Begreifen besteht im Denken des Wesens der Dinge; das Urtheilen in der Subsumtion der Formen, in welchen das Wesen erscheint; das Schliessen in der gänzlichen Einigung des Wesens mit den Formen, und der Formen mit dem Wesen. Gleichwie aber das Wesen, um dieses zu sein, kein Abstractum ist von der Form, sondern mit ihr identisch, und so auch die Form nicht wahrhaft abgesondert werden kann vom Wesen, ohne die wahre und positive Bedeutung zu verlieren; auf dieselbe Weise darf auch das Begreifen nicht gedacht werden als ein Erkennen des Denkens, von welchem das Sein abstrahirt wäre, sondern als das, welches das Sein selbst ist.

Glei-

Gleiches gilt auch von den beiden andern Denkfunctionen, den Urtheilen und Schlüssen. Jede dieser Denkfunctionen kann betrachtet werden als eine Form (besondere Betrachtungsweise) des Einen absoluten Denkens, aber auch für sich und dem Wesen nach. In letzterer Ansicht ist jede selbst ein absolutes Erkennen, und als solches in der Einigung dreier Potenzen Identität des Denkens und Seins. Um von jeder dieser Denkfunctionen eine wahre und richtige Erkenntnis zu erlangen, dürfen wir nicht, wie die bisherige Logik gethan, sie bloß von ihrer formalen Seite in Betrachtung nehmen, sondern wir müssen auch jede derselben für sich und also dem Wesen nach betrachten. Nur die letztere Betrachtungsweise verhilft zur wahren Erkenntnis einer Sache; erstere gewährt nur ein Erkenntnis ihrer ausserwesentlichen Beziehungen. Meine Behauptung, daß die bisherige Logik diese Denkfunctionen nie an sich und wahrhaft aufgefaßt, sondern nur als blosse Formen betrachtet habe, bedarf keiner Rechtfertigung, da sie dies selbst eingesteht, sich nennend eine blosse formale Wissenschaft, deren Gegenstände nur die Formen des Denkens, nicht aber das Wesen desselben wären. Daß eine solche vorgebliche Wissenschaft, deren Gegenstand nicht wahrhaft, sondern nur in der Abstraction

tion existirt, nie auf Wahrheit Anspruch machen, und nie Wissenschaft sich nennen könne, darf denen nicht wieder gesagt werden, welche sonst woher, oder aus dem bisher Abgehandelten wissen, was Wahrheit und Wissenschaft ist.

Erster Abschnitt.

Von den Begriffen.

§. 85.

Alles, was wahrhaft existirt, ist als Einheit auch Allheit, und als Allheit Einheit. Die Einheit einer Allheit nennen wir *Begriff*.

§. 86.

Wird die Einheit in der Abstraction von der Allheit also rein gedacht, so
heißt

heißt der Begriff ein *reiner*, ein blosser Verstandes oder transcendentaler Begriff. Ist die Einheit nicht eine absolute, sondern bloß relative, d. i. Einheit einer Vielheit, aber nicht einer Allheit, dann heißt der Begriff ein *empirischer*. Er entspringt aus den Sinnen, durch Vergleichung der Gegenstände, und erhält durch den Verstand nur eine scheinbare, nie aber eine wahre und absolute Einheit.

Ist aber die Einheit eine unbedingte, unendliche, Inbegriff eines All's von Dingen, dann ist der Begriff ein Vernunftbegriff, *Idee*.

Durch die Idee stellen wir uns ein absolutes, unendliches Ganzes z. B. das Weltganze, die Menschheit, eine Wissenschaft u. s. w. vor; durch einen empirischen Begriff beschränken wir dasselbe willkürlich; im transcendentalen Begriffen reflectiren wir nur auf die bloße von dem Inhalt abstrahirte Einheit. Von selbst leuchtet nun ein, daß wir
durch

durch Ideen nur die Dinge so begreifen, wie sie wahrhaft und an sich sind. Erfahrungs- und Verstandesbegriffe denken Dinge auf eine Weise, die nicht, und wie sie nicht existieren.

§. 87.

Die empirischen Begriffe entstehen durch *Vergleichung* vieler Anschauungen und Erfahrungen unter einander, und durch *Zusammensetzung* derselben zur Einheit im Bewußtsein. Die Verstandesbegriffe entstehen durch *Abstraction*, d. i. durch eine absichtliche Trennung der Vielheit in einem Begriffe von der Einheit, und durch Reflexion auf die bloße leere Einheit. Die Vernunftbegriffe entstehen weder auf die eine noch die andere der genannten Weisen. Ideen werden nicht erhalten durch Zusammensetzung; denn das Ganze ist hier eher, als der Theil, und der Theil selbst, was das Ganze, z. B. die Idee des Weltganzen ist im Ganzen wie im Theile; denn der Theil ist unendlich, oder ein All auch nicht durch Abstraction, indem
Ideen

Ideen keine bloß allgemeinen Begriffe ohne Inhalt, sondern bei der höchsten Allgemeinheit zugleich die individuellesten Anschauungen sind. Die Ideen entstehen gar nicht. Sie sind als die ewigen Begriffe des unendlichen Seins ewig in der Vernunft zugegen; und daher nicht ausser den einzelnen wirklichen Dingen, sondern die wirklichen Dinge selbst, in sofern diese von uns wahrhaft, d. i. in Gott betrachtet werden. Jedes Ding ist Sein eines göttlichen Gedankens, dieser seine Seele, seine Idee. Da nun die Vernunft das Denken Gottes im Menschen ist, so werden ihre Begriffe, die Ideen keine toten, abstracten Gedanken, sondern die lebendigen Seelen der Dinge, die schaffenden Substanzen selbst sein. Welche Erkenntniß weiß, daß sie Vernunft ein Denken Gottes ist, weiß auch, daß ihre Gedanken die schaffenden Kräfte der Dinge, und als solche die Dinge selbst sind. Diese Ideen entstehen nicht, vergehen nicht, sind ewig in der ewigen Vernunft.

§. 88.

Wird eine Idee von Seite der Einheit betrachtet, so erhalten wir durch diese Ansicht ihren *Inhalt*; wird sie aber betrachtet von Seite der Allheit, so gewährt uns diese Ansicht ihren *Umfang*. Inhalt und Umfang sind in den Ideen identisch; verschieden sind sie nur in den Erfahrungs- und Verstandesbegriffen.

§. 89.

Was den Inhalt eines Begriffs ausmacht, sind seine *Merkmale*; was zu seinem Umfange gehört, heissen seine *Gegenstände*.

§. 90.

Die Merkmale eines Begriffes heissen *wesentliche*, wenn der Begriff ein Vernunftbegriff; *ausserwesentliche*, wenn er kein Vernunftbegriff ist. Die wesentlichen Merkmale sind entweder *primitive* (*essentialia primitiva seu constitutiva*), oder *abgeleitete* (*essentialia consecutiva, seu*

seu attributa) nothwendige Folgen wesentlicher Merkmale.

§. 91.

Die ausserwesentlichen Merkmale sind a) entweder *innere* (die Modi) oder *äussere* (die Relationen eines Dinges). Begriffe können nicht an sich, d. i. in Ansehung ihrer wesentlichen Merkmale, sondern nur in Ansehung ihrer ausserwesentlichen mit einander verglichen, und von einander unterschieden werden; denn Begriffe, welche dieselben wesentlichen Merkmale haben, sind in Hinsicht auf ihre wesentliche Merkmale nicht zwei, sondern nur ein Begriff, der mit nichts anderm, als mit sich selbst verglichen werden kann. Das Wesen der Dinge ist relations- und vergleichungslos, man kann daher eine Gleichheit oder Entgegensetzung desselben gar nicht denken. Der Satz, „zwei Begriffe sind ihrem Wesen nach einander entgegengesetzt“ hat daher gar keinen Sinn, ist der Natur unsers Denkens zuwider, ist gar kein Denken. Will man solches sinn-

sinn- und verstandloses (sogenanntes) Denken *Widerspruch* nennen, so mag dieser Ausdruck hingehen; wenn man nur unter selbem nichts Positives denkt, sondern ein blosses Nichtdenken.

Nur in Ansehung ihrer ausserwesentlichen Merkmale können Begriffe miteinander verglichen werden. Haben zwei oder mehrere Begriffe Merkmale miteinander gemein, so heissen sie *gemeinsame Begriffe* (conceptus communes); haben sie aber keine gemeinsam, sondern nur lauter eigenthümliche Merkmale, so heissen sie *verschiedene* (differentes). Die Gemeinschaft sowohl als die Verschiedenheit der Begriffe leidet eine unbestimmbare, nicht zu vollendende Steigerung. Im Allgemeinen will ich nur folgendes bemerken. Die Gemeinschaft der innern Merkmale nenne ich die *Aehnlichkeit* der Begriffe; der äusseren oder Verhältnisse, ihre *Gleichheit*; der innern und äussern zugleich, ihre *relative Identität* (Einssein in Ansehung der relativen Merkmale). Die Verschiedenheit

heit der Begriffe ist ihr Gegensatz (oppositio); ein *innerer*, wenn die Begriffe nach ihren innern Merkmalen verschieden sind; ein *äusserer*, wenn diese Verschiedenheit die Relationen betrifft, oder ein innerer und äusserer zugleich, wenn sie sowohl in ihren Modis, als Relationen verschieden sind.

§. 92.

Auch dem Umfange nach können Ideen nicht miteinander verglichen und voneinander unterschieden werden. Eine Idee ist nicht allgemeiner als die andere, eine nicht specieller, als die andere. Im Vernunftbegriffe ist das allgemeine Merkmal das specifische, und dieses zugleich höchste Allgemeinheit; denn eine Idee ist ein selbstständiges, relationsloses, unendliches Ganzes, Einheit und Allheit, höchste Individualität und Universalität zugleich.

§. 93.

Mit den Ideen verhält es sich nämlich

lich so, wie mit den empirischen und transcendentalen Begriffen, deren Umfang veränderlich, bald grösser bald kleiner sein kann. Die Gegenstände jedes Vernunftbegriffes sind unendlich; der Umfang des einen ist daher weder grösser noch kleiner als der Umfang eines andern. Jede Idee constituirt ein Universum, eine All-Einheit, die, weil sie Alles ist, mit nichts anderm verglichen werden kann. Wer von einem Zirkel, einem Thiere, dem Menschen, von einer Tugend, der Mässigkeit, Gerechtigkeit u. dgl. Ideen hat, wird finden, dass jede dieser Ideen von den andern ganz unabhängig, jede von unendlichem Umfange sei, keine also in den Umfange einer andern incurriren könne. Die Vernunft vergleicht nicht die Dinge mit einander, sondern betrachtet alle und jede für sich, in ihrem ewigen Sein. Nur die endliche Betrachtungsweise beziehet die Dinge aufeinander, und erkennt sie nicht für sich, sondern nur in ihren äussern Verhältnissen, nicht in ih-

rer

rer Unabhängigkeit, sondern in ihrer Abhängigkeit voneinander.

§. 94.

Nur in der letztern vergleichenden oder relativen Betrachtungsweise der Dinge können auch ihre Begriffe in Ansehung des Umfanges unterschieden, und nach diesem Unterschiede *weitere* und *engere*, *höhere* und *niedere*, *über-*, *unter-* und *beigeordnete* Begriffe, *Gattungen*, *Arten*, *Individuen* u. s. w. genannt werden.

Die weiteren und höheren Begriffe haben vergleichungsweise einen grössern Umfang, beziehen sich auf mehrere Gegenstände, als die engern und niedern.

Bezieht sich ein Begriff nur auf eine einzige Anschauung, wie dies oft der Fall ist bei empirischen Begriffen, so nennen wir ihn einen individuellen Begriff, ein *Individuum* (obgleich in der endlichen Betrachtung ein Begriff nie ein Individuum sein kann). Den Inbegriff mehrerer In-

I

dividuen

dividuen nennen wir eine *Art*, den Inbegriff mehrerer Arten, *Gattung*.

Individuen, die zu gleicher Art gehören, heissen *gleichartige*, Arten, die unter derselben Gattung stehen, *Nebenarten*, diese Begriffe überhaupt *beigeordnete* (coordinirte) Begriffe. Höhere Begriffe verglichen mit niedern heissen *übergeordnete*, diese *untergeordnete*. Eine Gattung heisst *nächste Gattung*, wenn sie nur Arten, *entfernte Gattung*, wenn sie zunächst Gattungen unter sich begreift: Gattungen, die unter einer höhern stehen, heissen *Nebengattungen*; eine Gattung, der keine mehr übergeordnet wäre, hiesse die *höchste Gattung*.

Anmerkung I. Alle diese Begriffe entstehen, wie die relativen Begriffe überhaupt (§. 87.), durch Abstraction und Zusammensetzung. Durch erstern Act werden immer höhere, durch letztern immer niedrigere Begriffe gebildet. Es kann aber weder die Abstraction, noch die Determination an ein Ende kommen. Nur eine ins Unendliche fortgesetzte Abstraction würde das *genus summum*, nur eine ins Unendliche fortgesetzte Determination

mination einen *durchgängig bestimmten Begriff* (conceptum omnimode determinatum), d. i. einen solchen geben, zu dem sich keine weitere Bestimmung, kein anderes Verhältniß u. s. w. mehr hinzusetzen liesse. Die Menge der möglichen Bestimmungen, Verhältnisse, Erscheinungen u. s. w. übersteiget jede Zahl. Ein endlicher Verstand (und ein solcher ist jeder, der die Dinge nur von ihrer endlichen Seite betrachtet) kann nie die Probe machen, daß die Begriffe, welche er für die allgemeinsten hält, dieselben auch wirklich seien; denn er müßte in solchem Falle positiv nachweisen können, daß alle möglichen Dinge und ihre möglichen Verhältnisse unter diesen Begriffen stehen, und unter andern nicht stehen können. Unendlich viele Dinge aber aufzuzeigen, darauf thut er selbst Verzicht. Und auf dieselbe Weise kann auch ein endlicher Verstand nie bestimmt alle Verhältnisse, Erscheinungen, Veränderungen etc. angeben, die in einem jeden Dinge wirklich vorkommen, oder deren es noch fähig ist.

2. Die endliche Betrachtungsweise kann nie den Umfang eines Dinges vollständig und genau angeben, nie alle Formen nachweisen, in denen der Inhalt (das Wesen) eines Dinges erscheinen kann.

§. 95.

Durch die gänzliche Vereinigung von Umfang und Inhalt würde ein absoluter Begriff eines Gegenstandes, eine Idee erhalten; denn es wäre in diesem Falle die Einheit identisch mit der Allheit, die Allheit aber dasselbe, was die Einheit, geworden. Es kann aber diese absolute Copula von einem endlichen Verstande nicht bewerkstelligt werden, weil in seiner Ansicht das Verhältniß zwischen Inhalt und Umfang ein indirectes ist, und nie von ihm, sondern nur von dem unendlichen Verstande, der Vernunft, ausgeglichen werden kann.

Anmerkung. Bei Vernunftbegriffen sind Inhalt und Umfang dasselbe, sich einander unendlich nahe; bei Verstandesbegriffen sind Inhalt und Umfang entgegengesetzt, unendlich voneinander entfernt. Daher ihr Inhalt um so kleiner wird, je grösser ihr Umfang, und ihr Umfang um so kleiner, je grösser ihr Inhalt ist. Durch Fortsetzung der Abstraction ins Unendliche würde der Inhalt eines Begriffes unendlich klein oder auf Nulle reducirt; durch eine unbegranzte Fortsetzung der

De-

Determination müßte ein Begriff zuletzt den Umfang ganz verlieren. Durch erstere Operation würden inhaltsleere Begriffe (Einheiten ohne Allheit); durch letztere blinde, begrifflose Anschauungen (Allheiten ohne Einheit) erzeugt. In beiden Fällen gienge der Verstand leer aus, und die Frucht seiner Arbeit wäre das Nichts; denn ein Begriff, der keinen Gehalt hat, ist eben so nichtig, als eine Anschauung, die nicht begriffen wird. Der Verstand muß deswegen Verzicht leisten, von den Dingen je absolute Begriffe zu erhalten. Nur die Vernunft kann die Einheit des Wesens schauen in unendlichen Formen, so wie eine unendliche Vielheit von Formen begreifen in derselben Einheit des Wesens. Verstandesbegriffe sind nur unvollkommene (relative) Vereinigungen des Inhalts und Umfangs; Ideen aber gänzliche (absolute).

§. 96.

In den Ideen sind Inhalt und Umfang gänzlich ausgeglichen; sie können daher voneinander weder dem Inhalte, noch dem Umfange nach unterschieden werden, sondern nur nach beiden zugleich. Der Unterschied der Ideen ist ein absoluter, nicht in dem endlichen, son-

sondern im unendlichen Verstande gegründet, dessen Einheit, weil sie unendlich ist, auf unendlich mannigfaltige Weise existirt, und in seiner Existenz sich erkennt. Jede solche Erkenntniß ist ein absoluter Begriff, von jedem andern nicht auf eine relative (vergleichende), sondern auf eine absolute Weise, d. i. um die ganze Sphäre verschieden.

Anmerkung. Da die Gegenstände der Verstandesbegriffe nur ergänzende Theile eines Weltganzen, selbst aber keine Totalitäten sind, so werden diese Begriffe auch immer nur *zum Theil*, aber nie ganz voneinander verschieden sein; wo im Gegentheile die Vernunftbegriffe ganz voneinander verschieden sind, weil die Gegenstände derselben nicht integrirende Theile eines Weltganzen, sondern selbstständige, voneinander unabhängige Universa vorstellen.

§. 97.

Die vollkommene Erkenntniß des Inhaltes eines Gegenstandes heißt ein *deutlicher*; die vollkommene Erkenntniß des

des Umfanges desselben ein *vollständiger*; die vollkommene Erkenntniß endlich des Inhaltes und Umfanges eines Dinges zugleich ein *adäquater Begriff* desselben.

Anmerkung. I. Alle Vernunftbegriffe sind deutlich, vollständig und adäquat. Der Verstand erkennt nicht das Wesen der Dinge. Seine Begriffe sind daher immer *undeutlich und verworren*, weil er nicht im Stande ist bestimmt zu entscheiden, ob die Merkmale, die er durch Abstraction als den Inhalt der Dinge gewonnen, auch wirklich den Inhalt und das Wesen derselben ausmachen. Solche Erkenntniß, welche zwar ein Ding von dem andern unterscheiden, aber den wahren und absoluten Grund des Unterschiedes nicht angeben kann, heißt eine *klare Erkenntniß*.

2. Auch den Umfang eines Dinges kann die relative Erkenntniß nicht vollständig und genau angeben. Ihre Begriffe können daher nie auf Vollständigkeit Anspruch machen; sie werden immer manque, eines Zusatzes, einer Vervollständigung u. dgl. fähig bleiben. Nur der unendliche Verstand vermag alle Formen zu begreifen, in denen das Wesen eines Dinges erscheinen kann.

§. 98.

Die deutliche Erkenntniß des Inhaltes eines Dinges, den deutlichen Begriff desselben nennt man *Definition*; die vollständige Erkenntniß aber des Umfanges eines Dinges, den vollständigen Begriff desselben eine *Division*.

Anmerkung. Nicht jede Erkenntniß des Inhaltes eines Dinges kann man eine Definition desselben nennen, und so auch nicht jede Erkenntniß des Umfanges eine Division. Definition ist nur der deutliche Begriff eines Dinges, oder die Erkenntniß des Wesens vom selben (*cognitio essentiae particularis alicujus rei*). Division kann nur genannt werden die vollständige und genaue Darlegung aller Formen, in welchen das Wesen eines Dinges erscheinen kann. Sind nämlich die Merkmale, welche die Definition eines Dinges ausmachen sollen, keine wesentliche, sondern nur Eigenschaften des Wesens, Attribute, oder gar ausserwesentliche, Modi und Relationen (§. 88. 89.), so können solche Begriffe nicht Definitionen, sondern höchstens nur *Erklärungen* und *Beschreibungen* genannt werden. Auf gleiche Weise kann auch eine Eintheilung, die den Umfang eines Begriffes nicht vollständig und ge-

genau angiebt, keine Division, sondern nur *Aufzählung* (Enumeration) genannt werden.

§. 99.

Eine ächte Definition muß folgende Eigenschaften haben:

- 1) Sie muß *deutlich*, d. i. Begriff des Wesens einer Sache sein.
- 2) Sie muß *ausführlich* sein, d. i. alle wesentliche Merkmale enthalten.
- 3) Sie muß *präcis* sein, d. i. nur Begriff des Wesens eines bestimmten (besondern) Dinges (conceptus essentialis particularis affirmativae).
- 4) Sie muß *adäquat*, d. i. der Begriff und die Sache müssen Eins und dasselbe sein.

Anmerkung I. Definitionen sind keine blossen abstracten Begriffe (Nominal-Erklärungen), sondern concrete Begriffe, Begriffe von Sachen (Realdefinitionen). Nur wahrhaft existirende Dinge sind einer Definition fähig. Dinge, die nicht existiren, sondern blosser Abstractionen und

und Einbildungen sind, können nicht definiert, sondern nur ihr Name kann erklärt werden. Eine ächte Definition darf über die Existenz der Sache keinem Zweifel mehr Platz geben; denn sie ist eine Idee, eine Idee aber ist ein existirender Begriff. Empirische Begriffe können gleichfalls keine Definitionen genannt werden, weil die Merkmale, die sie enthalten, nicht zu ihrem Wesen gehören.

2. Fehlerhafte Definitionen sind zu *weit* oder zu *eng*. Erstern fehlt die Ausführlichkeit, letztern die Präcision. Eine gute Definition muß nicht nur ein allgemeiner Begriff sein, sondern muß auch das Wesen einer besondern Sache ausdrücken (*definitio contineat genus proximum et differentiam specificam*). Sie muß allemal affirmativ sein; denn das Ding ist keine Negation, sondern eine Position ihres Begriffes.

§. 100.

Zu einer richtigen und wahren Division wird erfordert:

- 1) daß sie *vollständig*,
- 2) *abgemessen* und

3)

3) nach der Natur der Sache, oder *systematisch geordnet* sei.

Die Eintheilung eines Begriffes ist vollständig, wenn alle möglichen Erscheinungen desselben in ihr aufgezählt werden. Da der Umfang eines Begriffes unendlich ist, so kann in der relativen Betrachtungsweise die Eintheilung nie ein Ende erreichen.

Die Eintheilung eines Begriffes ist abgemessen, wenn alle Glieder derselben unter *Einen und denselben höhern* Begriff gehören, d. i. Erscheinungen Eines und desselben Wesens (*essentiae particularis*) sind.

Da man jeden wahren Begriff nur von drei Seiten anschauen kann, von Seite der Einheit, der Allheit und der Identität, so ist jede wahre und der Natur der Sache gemässe Eintheilung *dreigliedrig* (Trichotomie). Die drei Glieder, in welche zunächst der eintheilende Begriff zerfällt, heissen im Ver-

Vergleich mit ihm seine *Unterabtheilungen* (Subdivisionen), im Vergleich miteinander *Nebeneintheilungen* (Codivisionen).

Zweiter Abschnitt.

Von den Urtheilen.

§. 101.

Das *Urtheilen* haben wir (§. 83. 84.) als die zweite Grundform des Denkens kennen gelernt, und selbes als ein Denken vom Sein des Denkens bestimmt. So oft wir urtheilen, thun wir nichts anders, als Denken „Ein Ding ist dieses, oder ist nicht dieses“ d. h. wir betrachten einen von uns gedachten Gegenstand von Seite seines Seins. Jedes wahrhaft existierende Ding nämlich, da es eine *All-Einheit* ist, darf nicht bloß als *Einheit*

heit

heit gedacht und begriffen, sondern muß auch von Seite seiner Allheit betrachtet werden. Diese Betrachtung eines Dinges von Seite, was es alles ist, ist unser Urtheil über selbes.

Anmerkung 1. Das Vermögen zu urtheilen heißt *Urtheilskraft*. Zu der Einheit eines Dinges, welche der Verstand begreift, denkt sie dasjenige hinzu, was diese Einheit ist, das Besondere, Viele, in und unter ihr Enthaltene.

2. Ein bestimmtes Urtheilen heißt *Urtheil*; in Worten ausgedrückt, wirklich gesetzt, *Satz*.

§. 102.

Um von dem Urtheilen eine wahre Erkenntniß zu erlangen, dürfen wir dasselbe nicht als bloße Denkfunktion, sondern wir müssen es vielmehr als einen selbstständigen, absoluten Denkact betrachten (§. 84. Anmerk.). In dieser Ansicht ist es, wie das Begreifen, Identität der Einheit und Allheit. Die Einheit, zu der im Urtheile etwas (ein Sein) hin-

hinzu gedacht wird, heißt das *Subject* des Urtheiles (nomen substantivum); dasjenige, was zu dieser Einheit hinzuge-dacht, oder mit ihr identisirt wird (das Sein, das Viele), heißt das *Prädicat* (nomen adjectivum). Der Act der Vereinigung selbst, die Identisirung wird durch den Ausdruck *Copula* sehr charakteristisch bezeichnet.

Anmerkung. Subject, Prädicat und Copula sind die Grundformen des Urtheiles, das Urtheil selbst ihre Vereinigung. Sie müssen in jedem Satze vorkommen, wo nicht ausdrücklich, doch versteckt. Wo eine dieser Grundansichten im Denken fehlen würde, da wäre das Denken kein Urtheilen. Denn absolut betrachtet sind sie nicht verschieden, sondern gleichen Wesens; können daher auch nicht voneinander abgesondert, für sich betrachtet, am wenigsten eine oder die andere im Urtheile ausgelassen werden. In jedem wahren Urtheile wird die Identität des Subjectes und Prädicates durch die Copula ausgesprochen. Der eigentliche Act des Urtheilens, und sohin die Hauptsache im Urtheile ist die Copula, die Zusammensetzung oder Vereinigung der beiden Begriffe. Subject und Prädicat

dicat sind in ihr identisirt; wie in so manchen Sprachen dies offenbar schon der blosse Sprachgebrauch nachweisen kann, welcher gar oft ein ganzes Urtheil mit der einzigen Copula auszudrücken beliebt, z. B. *lego, existit u. s. w.* Offenbar sind hier Subject und Prädicat wirklich zugegen, obgleich nicht ausdrücklich voneinander getrennt.

§. 103.

Die Vereinigung von Subject und Prädicat, die Copula, ist in jedem wahren Urtheile eine absolute, auf dieselbe Weise wie in jedem wahren Begriffe, in einer Idee, Inhalt und Umfang dasselbe sind (§. 88.). Wahre Urtheile sind daher absolute Urtheile, wie wahre Begriffe absolute Begriffe, All-Einheiten, selbstständige von einander unabhängige Totalitäten. In dieser Ansicht ist nicht nur jedes Urtheil jedem andern vollkommen gleich, jedes absolute Einheit, absolute Allheit und die absolute Copula beider; sondern auch von den genannten wesentlichen Bestandtheilen des Urtheils selbst ist jeder dasselbe was der andere, das

das Subject nicht etwas anderes, denn das Prädicat und die Copula; das Prädicat identisch mit dem Subjecte und der Copula, und die Copula ist ohnedem, wie schon gesagt worden, absolute Identität des Subjectes und Prädicates. Wer den Satz „die Materie ist schwer“ absolut, und folglich wahrhaft erkennt, wird einsehen, daß die Schwere (das Prädicat in diesem Urtheile) nicht etwas anderes ist, als die Materie (das Subject); dann, daß die Materie (das Subject) lauter Schwere (das Prädicat) und also beide Begriffe nur Ein Begriff, folglich unvergleichbar und ununterscheidbar voneinander sind.

§. 104.

Einzig nur, wenn das Urtheil nicht als absolute, sondern als relative Copula des Subjectes und Prädicates betrachtet wird, erscheinen die beiden Begriffe im Urtheile als verschiedene Begriffe, die auf verschiedene Weise auf einander bezogen, miteinander verglichen, verbunden und getrennt, eben so viele verschiedene

dene Urtheile erzeugen, als sich solche verschiedene Arten von Verhältnissen und relativen Verbindungen denken lassen.

Die Verschiedenheit der Urtheile ist daher keine absolute, sondern Product des abstrahirenden Verstandes, welcher *erstens* die Bestandtheile des Urtheiles voneinander absondert, für sich und in Beziehung aufeinander betrachtet; *zweitens* mehrere Urtheile selbst miteinander vergleicht, um die Aehnlichkeit und Gleichheit derselben sowohl, als deren Unähnlichkeit und Ungleichheit in Erwägung ziehen zu können.

§. 105.

Was nun die Bestandtheile des Urtheiles betrifft, so sind dieselben Subject, Prädicat und Copula. Jedes betrachtet der Verstand abgesondert, und bringt durch solche Abstraction und Relation in das Urtheil

1) einen Unterschied in Ansehung des
K In-

Inhaltes (Qualitäts - Unterschied) durch besondere Betrachtung des Prädicatsbegriffes,

2) einen Unterschied in *Ansehung des Umfanges* (Quantitäts - Unterschied) durch die relative Betrachtung des Subjects begriffes,

3) einen Unterschied in *Ansehung der Copula*, ebenfalls durch die besondere relative Betrachtung derselben.

§. 106.

Durch die erste dieser relativen Ansichten entstehen

- | | |
|-------------------------|-------------|
| 1) <i>bejahende</i> | } Urtheile. |
| 2) <i>verneinende</i> | |
| 3) <i>unbestimmende</i> | |

Wenn das Prädicat, welches im Urtheile zum Subjecte hinzugesetzt, als zu seinem Inhalte gehörig gedacht und ausgesagt wird, etwas Positives ist, so heißt das Urtheil (der Satz) ein bejahendes (positives). Gehört aber das,

was

was im Urtheile von einem Begriffe prädicirt wird, nicht zu seinem Inhalte, ist das zu prädicirende etwas Negatives, so ist das Urtheil ein verneinendes (negatives). Wird ganz und gar unbestimmt gelassen, ob das, was in einem Urtheile vom Subjecte prädicirt wird, zu dessen Inhalt gehöre, oder nicht gehöre; d. h. ist das Prädicat unbestimmend, weder etwas Positives noch Negatives, so heißt das Urtheil ein unbestimmendes (limitans).

Anmerkung I. Da die endliche Betrachtungsweise den Inhalt eines Begriffes nie absolut, vollständig und genau bestimmen kann, so sind alle ihre Urtheile unbestimmende, limitirende Urtheile. Das Prädicat wird vom Subjecte zwar bejahet oder verneinet, aber nur scheinbar. Ob es wahrhaft und wesentlich zum Inhalte des Subjectes gehöre, darüber kann sich diese Denkweise keine Ueberzeugung verschaffen. Die Urtheile der gemeinen Logik können daher weder schlechthin positiv noch schlechthin negativ genannt werden, sie sind sämmentlich unbestimmend, wie diese Behauptung an dem nächsten besten empirischen Satze erprobt werden kann;

z. B. die Rose ist roth, sollte ein positives Urtheil sein; indessen aber sieht jedermann ein, daß diese Positivität beschränkt wird durch den Umstand, daß es auch Rosen giebt, die weiß oder gelb und also nicht roth sind. Es ist daher die Behauptung einiger Logiker, daß unbestimmende Urtheile nicht in die Logik gehören, so weit gefehlt, daß wir vielmehr sagen müssen, diese ihre Logik hätte keine andere, als unbestimmende Urtheile zum Inhalte. Aber haben wir wohl die reine Logik nicht mit der angewandten oder der Metaphysik verwechselt? Ueber die Reinheit der Logik habe ich mich schon früher erklärt.

2. Absolut betrachtet sind alle Urtheile positiv, indem das Absolute lautere Position, ohne alle Negation ist. Selbst die negativen Urtheile recht betrachtet sind keine negativen sondern positive Urtheile. Man darf nur nicht die Negation, wie bisher nach dem Beispiele eines berühmten philosophischen Sectenhauptes immer geschehen ist, als zur Copula, sondern als zum Prädicat gehörig annehmen. Die Negation als zur Copula gehörig denken, hiesse die Copula negiren, d. i. gar nicht urtheilen. Also nicht bloß in den sogenannten unendlichen, sondern auch in allen sogenannten negativen Urtheilen

len afficirt die Negation nicht die Copula, sondern das Prädicat, wie dies auffallend der bloße deutsche Sprachgebrauch schon zeigt. In dem Urtheile „Petrus ist nicht gut“ denke ich (copula) vom Petrus (dem Subjecte) die Nichtgüte (als Prädicat).

§. 107.

Durch die zweite relative Ansicht des Urtheiles entstehen

- | | |
|------------------------|-------------|
| 1) <i>allgemeine</i> | } Urtheile. |
| 2) <i>besondere</i> | |
| 3) <i>individuelle</i> | |

Wenn der Prädicatsbegriff vom ganzen Umfange des Subjectes gilt (wenn das Subject ein sogenannter allgemeiner Begriff ist), heißt das Urtheil ein allgemeines; wird er nur von einem Theile dieses Umfanges ausgesagt, ist das Subject Begriff einer Species, ein besonderes (*particulares*); hat das Subject gar keinen Umfang, sondern ist ein blosses Individuum, so wird das Urtheil ein einzelnes (*individuelles*) Urtheil genannt.

An-

Anmerkung 1. Da eine Vergleichung der Begriffe und folglich eine Eintheilung derselben in genera, species und Individuen bloß in der relativen Betrachtungsweise, nicht aber in der wahren und vernünftigen Ansicht der Dinge statt findet (§. 93 — 96.), so gilt auch die genannte Eintheilung der Urtheile in allgemeine, particulare und individuelle, weil sie sich auf die Vergleichbarkeit der Begriffe gründet, nur für die endliche (empirische) Erkenntnis, nicht aber für die absolute und wahre. Absolut und an sich, d. i. vernünftig und wahrhaft betrachtet, muß in jedem Urtheile das Prädicat ganz vom Subjecte gelten. Wo dies nicht der Fall ist, und wo das Prädicat nur zum Theile von dem Subjecte des Urtheiles prädicirt würde, da wäre die Copula keine absolute, das Urtheil selbst kein wahres, kein vernünftiges Urtheil.

2. Alle Urtheile sind daher allgemein gültige Urtheile, selbst die besondern und individuellen. Von den individuellen haben es die Logiker wohl eingesehen, daß sie den allgemeinen gleich zu setzen wären, indem das Prädicat vom Subjecte ohne Ausnahme gelte. Auch in die hypothetischen und disjunctiven Urtheile konnten sie eben so wenig einen Quantitäts- als einen Qualitätsunterschied bringen; indem in allen diesen Urtheilen
das

das, was von einem Begriffe gesetzt wird, jederzeit ganz und positiv vom selben gilt. Nicht nur aber von diesen beiden, sondern auch von allen kategorischen Urtheilen gilt dieses, wenn man sie für sich, und nicht immer bloß vergleichungsweise betrachtet. Die Urtheile „Cajus ist krank.“ „Einige Menschen sind nicht gelehrt.“ „Alle Dreiecke haben drei Winkel“ sind lauter positive allgemeine Urtheile, indem das Prädicat *krank* ganz vom Cajus gilt; das Prädicat, *nicht gelehrt*; von dem ganzen Umfange einiger Menschen prädicirt wird, auf dieselbe Weise, wie das Prädicat *drei Winkel* von dem ganzen Umfange des Subjectes *Dreieck*.

3. Ueberhaupt muß ich hier bemerken, daß in jedem wahren Urtheile das Prädicat allezeit als eine absolute (unbeschränkte, allgemein gültige) Position des Subjectes betrachtet werden muß, und wo es als solche nicht betrachtet wird, das Urtheil kein wahres, sondern ein falsches Urtheil ist. Die Wahrheit eines Urtheiles ist wie Wahrheit überhaupt absolute Erkenntniß, und gründet sich auf sich selbst, nicht aber auf Verhältnisse, die jederzeit an den Dingen das Ausserwesentliche und Unwahre vorstellen.

§. 108.

In der dritten Ansicht, wo die Copula der beiden Begriffe, also der Act des Urtheilens selbst in Betracht gezogen wird, wird ein Urtheil angeschaut

entweder von Seite seiner Einheit, und heißt *kategorisches Urtheil*,

oder von Seite seiner Allheit, *hypothetisches Urtheil*,

oder als Identität der Einheit und Allheit, *disjunctives Urtheil*.

§. 109.

In dem kategorischen Urtheile wird die Verbindung der beiden Begriffe als eine Einheit betrachtet; das Prädicat als ein zu dem Inhalte des Subjectsbegriffes gehöriges Merkmal vorgestellt. Nicht die Begriffe zweier verschiedener Gegenstände werden in diesem Urtheile miteinander verbunden, sondern die Merkmale des Begriffes Eines Gegenstandes werden nur mit demselben in Verbindung gesetzt. Das Verhältniß des
Prä-

Prädicates zum Subjecte ist ein Verhältniß der Inhaerenz, des Seins im selben, ein *inneres*, oder ein Verhältniß der Einheit.

Anmerkung. Wenn A den Begriff bedeutet; a, b, c — x die Merkmale seines Inhaltes; wird das Schema für die Gestalt kategorischer Urtheile folgendes sein:
 $A = (a, b, c - x) A.$

§. 110.

In dem hypothetischen Urtheile wird die Verbindung der beiden Begriffe betrachtet als eine Verbindung *vieler* Dinge. Dinge, die aussereinander existiren, und von einander verschieden sind, werden auf einander bezogen und in Verbindung gesetzt. Die Verbindung ist daher keine innere, Einheit, wie der Fall bei kategorischen Urtheilen, sondern eine *äussere*, Zusammenhang. Die im Zusammenhange begriffenen Gegenstände machen die Materie des Urtheiles, der Zusammenhang selbst die Form desselben
 aus

aus. Die Materie des hypothetischen Urtheiles besteht wie aus zwei besondern Objecten, so auch aus zwei besondern Urtheilen. Dasjenige, welches den Gegenstand setzt, *mit dem* ein anderer verknüpft ist, heisst der *Vordersatz* (Hypothesis, antecedens); dasjenige aber, so den Gegenstand affirmirt, *der* mit dem ersten verknüpft ist, heisst der *Nachsatz* (consequens); die Verknüpfung der beiden Urtheile selbst untereinander wird die *Consequenz* genannt.

Anmerkung 1. Was im kategorischen Urtheile das Subject ist, ist im hypothetischen der Vordersatz, das Setzende, die Einheit im Urtheile; was in jenem das Prädicat, ist hier der Nachsatz, das Gesetzte, die Allheit; was endlich für kategorische Urtheile die Copula, das ist für die hypothetischen die Consequenz.

2. Wenn A den einen Gegenstand des hypothetischen Urtheiles bedeutet, B den andern, so wird das Schema für die Gestalt dieser Urtheile folgendes sein;

$$(A = (a, b, c - x) A) = (B = (a, b, c - x) B)$$

Der

Der Nachsatz ist in diesen Urtheilen jederzeit durch den Vordersatz bedingt; diesem wird daher das Zeichen des bedingenden und setzenden Satzes (Wenn, Weil) vorangesetzt, jenem aber das Zeichen des bedingten.

§. III.

In dem disjunctiven Urtheile wird die Verbindung der beiden Begriffe gedacht als Identität der Einheit und Allheit, d. i. des Ganzen und seiner gesammten Theile. Die Verknüpfung der Begriffe wird hier vorgestellt als eine innere und äussere zugleich. Wer sich ein Ding in seiner Vielheit und Einheit zugleich denkt, muß sein Denken in einem disjunctiven Urtheile aussprechen. Daher bestehen diese Urtheile aus mehreren Urtheilen, die als Ein Urtheil, und aus Einem Urtheile, das aber wieder als eine Vielheit von Urtheilen betrachtet werden kann. Was im kategorischen Urtheile Subject, ist hier der *einzutheilende Begriff*, was dort Prädicat, sind hier die gesammten *eingetheilten Glieder*; beide machen die Materie dieser Urtheile aus. Die Form be-

besteht in der Affirmation der Identität beider, und sollte nicht so fast Disjunction, als vielmehr Conjunction genannt werden, indem von dem einzutheilenden Begriffe die Eintheilungsglieder nicht abgesondert, sondern vielmehr mit ihm vereinigt werden. Nur die Glieder schliessen einander aus, das Ganze aber und die Theile schliessen einander ein.

Anmerkung I. Wir können daher für die Gestalt dieser Urtheile folgendes Schema festsetzen:

$$A = (B(a, b, c - x) \times (B(a, b, c - x) \times D(a, b, c - x) A$$

A bedeutet den einzutheilenden Begriff, das Subject des Urtheiles; $(B \times C \times D) A$ stellen die Glieder vor, in welche er ist eingetheilt worden. Für sich betrachtet sind sie voneinander abgesondert; miteinander verglichen sind sie ein Ganzes $= A$, so dass wir sagen können, im disjunctiven Urtheile werde eine Vielheit von Gegenständen B, C, D — X einer Einheit A gleich gesetzt, und ein Begriff A werde als identisch mit vielen besondern Gegenstände, B, C, D etc. affirmirt.

mirt. Auch ergibt sich noch aus der blossen Betrachtung dieses Schema, dafs wenn man A betrachtet als B, selbes weder als C noch D betrachtet werde, wahrhaft aber doch C sowohl als D etc. sei, indem $B = (a, b, c - x) A$, $C = (a, b, c - x) A$, $D = (a, b, c - x) A$ u. s. w. ist. Daraus ist ersichtlich, wie wahrhaft betrachtet das Ganze nie vom Theile, der Theil nie vom Ganzen verschieden sei. Die Verschiedenheit liegt nur in der Form unserer Betrachtung.

2. Wenn man diese drei Urtheilsformen miteinander vergleicht, so ergibt sich, dafs sie sich zu einander verhalten, wie erste, zweite und dritte Potenz eines und desselben Urtheilsactes. Das hypothetische Urtheil ist eine Verdoppelung des kategorischen, das disjunctive, eine Gleichsetzung beider. Aber nicht nur verglichen mit den andern, sondern auch für sich selbst kann jedes dieser Urtheile betrachtet werden. Daher hat jedes dieser Urtheile für sich Existenz, welches nicht der Fall ist bei den sogenannten negativen und besondern Urtheilen, die ausser der Relation aufeinander nicht existiren, wie wir bereits erwiesen haben. Das absolute Wesen der Dinge läfst sich aussprechen in dem

dem kategorischen Urtheile nicht minder, als in dem hypothetischen und disjunctiven, nie aber in einem besondern oder negativen Urtheile. Im kategorischen Urtheile ponirt sich das absolute Wesen auf diese und jene (jede) Weise; im hypothetischen, wenn als ein Denken, auch als ein Sein; im disjunctiven, gleichermassen als ein Denken, das ganz Sein ist, und als ein Sein, das ganz Denken ist.

§. 112.

In Ansehung des *Ausdruckes* heissen die Urtheile *Fragen* (Probleme), wenn ihre Wahrheit dem sie aussprechenden Subjecte noch zweifelhaft ist; *Sätze* (Theoreme, Postulate), wenn sie als wahr affirmiret werden; *Grundsätze* (Axiome), wenn sie als wahr nicht nur gedacht, sondern auch angeschaut werden, d. i. wenn sie Evidenz haben.

§. 113.

Die Sätze sind

einfache, wenn die Form, in welcher sie ausgesprochen werden, rein kategorisch

tegorisch, rein hypothetisch, oder rein disjunctiv ist;

zusammengesetzte, wenn ihre Form eine gemischte ist. Unter diesen verdienen einer besondern Erwähnung die ***hypothetisch - disjunctiven Urtheile***.

§. 114.

Nicht nur aber die Bestandtheile eines Urtheiles, sondern ganze Urtheile selbst können miteinander verglichen werden (§. 104.). In dieser Ansicht sind sie ***ganz identische*** Sätze, wenn sie die nämliche Materie und Form, oder ***ganz verschiedene***, wenn sie weder Form noch Materie gemein: ***zum Theil identische und zum Theil verschiedene*** Urtheile, wenn sie zwar die Materie, aber nicht die Form, oder die Form aber nicht die Materie gemein haben.

Ganz identische und ganz verschiedene Urtheile können nicht auf einander bezogen, folglich auch nicht miteinander verglichen und unterschieden werden.

Nur

Nur Urtheile die zum Theil identisch, zum Theil verschieden sind, lassen solche Beziehung und Unterscheidung zu.

Anmerkung. Dafs solche Vergleichung und Unterscheidung Werk nur einer relativen, nicht aber absoluten Betrachtungsweise der Urtheile ist, darf hier kaum mehr in Erinnerung gebracht werden. Absolute Urtheile sind, wie absolute Begriffe ganz, d. i. der Form und Materie nach voneinander verschieden, jedes stellt eine eigene, selbstständige, unabhängige Sphäre vor; wo im Gegentheile solche relativ voneinander verschiedene Urtheile selbst als keine Totalitäten, sondern nur als ergänzende Glieder einer Totalität betrachtet werden. Man heifst sie *verwandte Urtheile*; der Form oder der Materie nach verwandte, je nachdem sie diese oder jene gemein haben. Von den der Form nach verwandten Urtheilen ist schon geredet worden; sie sind entweder kategorische, hypothetische oder disjunctive. Es trifft also nur noch zu reden von den der Materie nach verwandten.

§. 115.

Urtheile heissen *der Materie nach verwandt*, wenn ihre Subjects- und Prädicats-

dicatsbegriffe dieselben sind, und nur die Art und Weise ihrer Verbindung, die Copula verschieden ist. Da wir die Formen aller Urtheile auf drei Grundformen reducirt haben, so werden auch die Verschiedenheiten verwandter Urtheile in diesen drei Grundformen erscheinen müssen. Es giebt verwandte kategorische, verwandte hypothetische und verwandte disjunctive Urtheile.

§. 116.

Der Unterschied der verwandten Urtheile nach allen drei Ansichten ist

entweder eine *Subalternation* der Sätze,

oder eine *Opposition* derselben,

oder eine *Conversion*;

eine *reine*, wenn sie im Urtheile nichts verändert;

eine *verändernde*, wenn sie Umfang,

Inhalt, oder

beide zugleich verändert.

Anmerkung. Die Subalternation verwandter Urtheile spricht ihre *Ungleichheit*, die Opposition ihre *Unähnlichkeit*, die Conversion ihre ganze relative Verschiedenheit, d. i. ihre Ungleichheit und Unähnlichkeit zugleich aus (§. 91.).

§. 117.

Die *Wahrheit* der Urtheile besteht in der Identität der Begriffe, welche im Urtheilsacte miteinander verbunden werden. Sind die Begriffe, welche im Urtheile identisch gedacht werden, wirklich identisch, so ist das Urtheil wahr; sind sie aber nicht identisch, und werden doch von uns als identische Begriffe gedacht und ausgesprochen, dann ist das Urtheil *falsch*. Falsche Urtheile sind daher nichts Positives; was durch sie gedacht wird, existirt nicht, sondern ist nichtige Einbildung.

§. 118.

Aber woraus kann man erkennen, ob die Identität der von uns im Urtheile verbundenen Begriffe eine wirkliche

liche ist, oder eine blosse eingebildete?

Ich antworte, man könne dieses erkennen

entweder schon *durch die blosse unmittelbare Anschauung und Verdeutlichung des Urtheiles*, nach dem Princip der Evidenz, vermöge welchem alles Denken wahr, wenn es anschaulich und deutlich ist (§. 80.);

oder *durch Ergründung des absoluten Begriffes, wodurch das Urtheil gesetzt wird*, nach dem Princip der Gründlichkeit, vermöge welchem alles Denken wahr, welches in einem absoluten Begriffe gegründet ist (§. 81.);

oder endlich *durch Nachweisung der gänzlichen Aehnlichkeit und Gleichheit* (der absoluten Identität des Inhaltes und Umfanges) *der im Urtheile verknüpften Begriffe*, nach dem Princip der absoluten Identität, vermöge welchem alles wahre Denken ein wirkliches Sein, und alles wirkliche

Sein ein wahres Denken (eine Idee) ist.

§. 119.

Das Denken der absoluten Identität des Denkens und Seins ist die dritte Function des absoluten Denkens, das *Schliessen* (§. 83. 84.). Die Wahrheit der Urtheile wird daher durch Schlüsse erhalten.

Dritter Abschnitt.

Von den Schlüssen.

§. 120.

Das Denken, als Identität des Denkens und Seins betrachtet, haben wir (§. 83. 84.) *Schliessen* genannt. Als die dritte Grundform des Denkens vollendet es den

den Denkact zur Absolutheit, und ist gleichermassen ein sich begreifendes Urtheil, und ein sich beurtheilender Begriff, d. h. eine sich als Allheit (Sein) erkennende Einheit (Denken), so wie eine sich als Einheit (Begriff) erkennende Allheit (Urtheil). So oft wir nämlich schliessen, thun wir nichts anders, als wir reduciren *erstens* die verschiedenen im Urtheile zu verbindenden Begriffe (z. B. Pflanze, Leben) auf die Einheit Eines Begriffes (Organismus), d. i. wir lassen das Urtheil erst sich begreifen; vergleichen dann *zweitens* mit diesem Einen Begriffe jeden von den andern (mit dem Organismus erst das Leben, dann die Pflanze); oder wir lassen diesen Einen Begriff seine Identität mit einem jeden der andern Begriffe aussprechen, d. h. sich selbst beurtheilen. Das sich ergebende Resultat ist die Identität dieser andern Begriffe, der *Schluss* des ganzen Denkactes. Den Schluss mögen wir daher auf folgende Weise definiren:

Schluss ist die Erkenntniß der Identität

tät der im Urtheile aufeinander bezogenen Begriffe durch die Erkenntniß der Identität eines jeden dieser Begriffe mit Einem und demselben dritten Begriffe, womit sie verglichen worden sind.

Anmerkung. Aus dieser Definition erklären sich zwei andere, welche die Logiker von dem Schlusse geben. 1) Er sei die Erkenntniß des wahren Verhältnisses zweier Begriffe aus einem dritten. 2) Er sei ein Urtheil, das von mehreren andern abgeleitet worden. Die erstere dieser Definitionen betrachtet den Schluß von Seite des Begreifens, die andere von Seite des Urtheilens. Daß in unserer Definition diese beiden einseitigen Ansichten vereinigt worden sind, darf hier kaum bemerkt gemacht werden.

§. 121.

Wesentliche Bestandtheile eines jeden Schlusses, wenn er für sich als absoluter Denkact betrachtet wird, sind demnach

- 1) *drei Begriffe,*
- 2) *drei aus ihrer Verbindung entstandene Urtheile,*

3)

3) der *Zusammenhang* derselben (die Einheit der Allheit).

Die Urtheile, aus welchen geschlossen wird, heissen *Vordersätze* (Praemissae), das aus ihnen abgeleitete Urtheil heisst *Schlussatz* (Conclusio).

Anmerkung. I. Wie der Begriff und das Urtheil, so ist auch der Schluss ein für sich bestehender, vollendeter, absoluter Denkact, und als solcher Identität der Einheit und Allheit. Die Einheit wird dargestellt durch die Begriffe, die Allheit durch die Urtheile, die Identität durch den Zusammenhang.

2. In den mit Worten ausgedrückten Schlüssen (in syllogismis explicitis) möchten wohl nicht allemal die angegebenen Bestandtheile sämmentlich ausgedrückt vorgefunden werden. Unsere Behauptung war aber auch nicht, dass sie im Ausdrücke dasein, sondern nur, dass sie in demjenigen *Denkacte* vorkommen müssen, den man das Schliessen nennt. Auch im Urtheile fehlt oft das Subject, oft das Prädicat, oft die Copula; wer wollte aber behaupten, dass im Urtheilsacte eines von diesen fehlen dürfe? Gleiches Verhältniss tritt bei dem Schlusse und dem Schlussacte ein.

§. 122.

Wie der Begriff und das Urtheil, so läßt sich auch der Schluß ursprünglich von einer dreifachen Seite ansehen; *erstlich* von Seite der Einheit, *zweitens* von Seite der Allheit, *drittens* von Seite der All-Einheit. Durch diese drei ursprünglichen Ansichten entstehen *drei Grundformen*, oder Urgestalten des Schliessens.

Von Seite der Einheit (der Begriffe §. 121.) betrachtet ihn der Verstand (als das Vermögen der Begriffe). Der Schluß in dieser Ansicht heißt *Verstandesschluß*. Er schließt von der Einheit auf die Allheit, durch Subalternation, Opposition und Conversion der Urtheile.

Von Seite der Allheit (der Urtheile §. praec.) sieht ihn das Vermögen zu urtheilen an, und nennt ihn nach sich einen *Schluß der Urtheilskraft*. Er schließt von der Allheit auf die Einheit „Was allen Dingen einer Einheit (eines Begriffes

griffes) zukommt, kommt der Einheit, dem Begriffe selbst zu.“

Von Seite der Identität der Einheit und Allheit nimmt ihn die Vernunft in Betrachtung. In dieser Ansicht heißt er dann *Vernunftschluss* (ratiocinium). Es wird hier geschlossen von der Einheit auf die Allheit mit dem Verstande, und von der Allheit auf die Einheit, mit der Urtheilskraft.

Erstes Hauptstück,

Von den Verstandesschlüssen.

§. 123.

Der Verstand schließt von dem Inhalte des Begriffes (der Einheit) auf den Inhalt
al-

aller Dinge, in welchen der Begriff erscheint (der Allheit)

1) durch *Subalternation* der Urtheile,

„Was von dem Begriffe, der Einheit, gilt, gilt auch von allen unter dem Begriffe enthaltenen Gegenständen der Allheit.“

2) durch *Opposition* der Urtheile,

„Was von dem Begriffe ponirt wird, kann nicht opponirt werden den Gegenständen, die unter dem Begriffe stehen.“

3) durch *Conversion* der Urtheile,

a. *subalternirende*

„Was von dem Begriffe gilt, unter dem stehet der Begriff, und was vom Begriffe nicht gilt, unter dem steht auch nicht der Begriff.“

b. *opponirende* (Contraposition)

„Was einem Begriffe unähnlich ist, kann ihm doch gleich sein,“

„Was ihm ungleich ist, kann ihm doch ähnlich sein,“

„Was

„Was von ihm ganz verschieden ist, kann ihm weder ähnlich noch gleich sein.“

§. 124.

Diese drei Arten der Verstandesschlüsse können nicht nur in kategorischen Urtheilen ausgedrückt werden, wie einige Logiker behaupten, sondern auch in hypothetischen und disjunctiven.

§. 125.

Die Regeln für Verstandesschlüsse durch Subalternation sind:

1) in kategorischen Urtheilen,

a. Wenn das Subalternans wahr ist, so ist auch das Subalternatum wahr,

b. wenn das Subalternatum falsch ist, so ist auch das Subalternans falsch,

c. aber nicht umgekehrt.

2) in hypothetischen Urtheilen.

a. Der Schluss gilt von der Position

tion des Grundes auf die Position
der Folge,

b. aber nicht umgekehrt.

Anmerkung. Man hat bisher den hypothetischen Schluss immer unter die Vernunftschlüsse gerechnet. Indessen darf man ihn nur ansehen, so wird man gleich gewahr, dass er nichts anders ist, als eine blosser Subordination oder Contraposition zweier verwandter hypothetischer Urtheile

„Wenn die Sonne aufgeht, so wird es Tag,

Weil nun die Sonne aufgeht, so wird es Tag.“

Dieser hypothetische Schluss ist offenbar nichts anders als eine Subalternation zweier hypothetischer Urtheile. In dem ersten wird im Allgemeinen gesagt, dass es Tag werde, wenn die Sonne aufgehe, im zweiten wird dieses von einem besondern Aufgehen der Sonne und einem besondern Tagwerden behauptet, und also das besondere unter das allgemeine Urtheil untergeordnet. Die andern Modi hypothetischer Schlüsse sind, wie wir sehen werden, gleichfalls Verstandesschlüsse, Conversionen, oder Contrapositionen eines hypothetischen Urtheiles. Das hypothetische Urtheil, welches die Bedingung im Allgemeinen ausspricht, heisst der Vorder-
satz

satz (antecedens); dasjenige aber, welches die Bedingung für einen besondern Fall affirmirt, der Nachsatz (consequens).

3) in *disjunctiven Urtheilen*.

Einzelne Trennungsglieder sind dem Ganzen (Begriffe) subalternirt.

b. nie aber das Ganze einzelnen.

Daher kann man z. B. wohl schliessen, dafs, weil alle Dreiecke entweder recht-, oder stumpf-, oder spitzwinkelig sind, es einige Dreiecke geben müsse, die rechte Winkel, andere, die stumpfe, und wieder andere die spitze Winkel haben; aber man kann nicht schliessen, dafs, weil es einige rothe, einige gelbe und einige weisse Rosen giebt, alle Rosen entweder roth, oder gelb, oder weifs sein müssen.

**Regeln für Verstandesschlüsse durch
Opposition**

1) in kategorischen Urtheilen.

a. Wenn der Gegensatz ein sogenannter Widerspruch (*oppositio in essentia*) ist, so hebt ein Satz den andern jederzeit **ganz** auf, und man schließt daher wechselseitig von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, und von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern.

b. Ist aber die Opposition nur ein Gegensatz der ausserwesentlichen Merkmale, der innern oder äussern, so heben sich Satz und Gegensatz nur zum Theil auf, und man kann nur einseitig schliessen, entweder von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern bei sogenannten **widerstreitenden** Sätzen, oder von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des an-

ändern, bei sogenannten *Nebensätzen*.

2) in *hypothetischen Urtheilen*

- a. kann weder von der Position des Grundes auf die Opposition des Ge-
gründeten,
- b. noch von der Negation des Grundes auf die Position des Gegründeten,
- c. also gar nicht durch Opposition geschlossen werden.

3) in *disjunctiven Urtheilen*

- a. kann ebenfalls nur von der Position des Ganzen auf die Position seiner Theile, und von der Negation des Ganzen auf die Negation seiner Theile,
- b. nicht aber von der Position des Ganzen auf die Negation der Theile, oder von der Negation desselben auf die Position dieser,
- c. also gar nicht durch Opposition geschlossen werden.

An

Anmerkung. Wenn aber gleich bei den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen nicht durch eine directe Opposition, so kann doch durch eine umgekehrte, oder Contraposition geschlossen werden (§. seq.).

§. 127.

Regeln für Verstandesschlüsse durch Conversion

1) kategorischer Urtheile.

a. Wenn die beiden Begriffe eines kategorischen Urtheiles ihrem Inhalte und Umfange nach ganz verschieden (allgemein verneinende) oder ganz congruent (besonders bejahende Urtheile) sind; so kann durch *reine Conversion* geschlossen werden.

b. Sind die beiden Begriffe des kategorischen Urtheiles weder ganz verschieden, noch ganz congruierend, sondern beides nur zum Theil, so kann geschlossen werden

I. durch *Conversion per accidens*, und *Contrapositio simplex* bei allen Urtheilen, die von ähnlichem Inhalte, aber

aber dem Umfange nach ungleich sind (d. i. in allen allgemein bejahenden Sätzen);

2. durch *Contrapositio simplex* bei allen Urtheilen, deren Umfang gleichartig, deren Inhalt aber unähnlich ist (den particular verneinenden).

2) *hypothetischer Urtheile.*

a. Der Schluss gilt von Contraposition der Folge auf Contraposition des Grundes,

b. aber nicht umgekehrt.

3) *disjunctiver Urtheile.*

Der Schluss gilt

a. durch *veränderte Umkehrung und reine Contraposition* des Ganzen und der Trennungsglieder,

b. durch *Contraposition per accidens*, von der Position einiger Trennungsglieder auf die Negation der andern, und umgekehrt; denn wenn das Ganze als Ein Theil (auf be-

M

sondere

sondere Weise) gesetzt wird, so wird es als der andere Theil (auf die andere Weise) nicht gesetzt, und umgekehrt.

c. Ist der Vordersatz *hypothetisch disjunctiv*, so tritt die (2.) für hypothetische Schlüsse gegebene Regel ein, nämlich der Schluss von Contraposition der Folge auf Contraposition des Grundes, aber nicht umgekehrt. In dieser Gestalt heißt die Schlussform *Dilemm*, oder nach Anzahl der Trennungsglieder auch *Trilemm*, *Tetralemm* u. s. w.

Anmerkung. I. Weder die sogenannten disjunctiven Schlüsse überhaupt, noch das Dilemm insbesondere können unter die Vernunftschlüsse gerechnet werden. Sie sind, wie die hypothetischen, nicht mehr und nicht weniger als entweder Subalternationen, oder Conversionen, oder Contrapositionen disjunctiver Urtheile. Die blosse Ansicht des nächsten besten Schema's eines solchen Schlusses, z. B. gleich des Dilemmes kann uns von dieser Wahrheit überzeugen.

Das

Das Dilemm schließt:

„Wenn A wäre, so müßte entweder B oder C oder D sein;

Weil nun weder B noch C noch D ist, so ist auch A nicht.“

Offenbar ist hier der zweite Satz nur der Contraponirte erste.

2. Weitere Erläuterungen über die verschiedenen Schlufsarten des Verstandes müssen dem mündlichen Vortrage aufbehalten werden.

§. 128.

Die *Wahrheit* der Verstandesschlüsse gründet sich auf das Princip der Evidenz, d. i. auf die Anschaulichkeit oder unmittelbare Erkenntniß der Einheit des Begriffes, worüber geurtheilt wird, mit einem andern Begriffe, worüber schon wahr ist geurtheilt worden; also auf unmittelbare Erkenntniß der wesentlichen Einheit eines Urtheiles mit einem andern wahren Urtheile. Die Urtheile in einem Verstandesschlusse sind der Materie nach identisch, und nur in der Form verschieden. Der Schlufssatz sagt das Näm-

liche, was der Vordersatz, nur auf eine andere Weise. So wird z. B. in den beiden Sätzen des hypothetischen Schlusses das Nämliche gesagt, nur wird im Vordersatze auf eine bedingte Weise ausgesprochen, was der Nachsatz unbedingt ausspricht. Was in den Subalternationschlüssen im Vordersatze auf allgemeine Weise, dasselbe wird im Schlusssatze auf besondere Weise gesagt, und was in den Oppositionsschlüssen der Vordersatz positive, das Nämliche spricht der Schlusssatz nur negative aus u. s. w.

Anmerkung I. Wenn daher der Vordersatz wahr ist, und die gesetzmässige Schlussform beobachtet wird, so muß der Schlusssatz allezeit wahr sein; denn in diesem Falle bin ich versichert, daß der Schlusssatz das Nämliche ist, was der Vordersatz, ein absolutes, selbstständiges und sohin wahres Urtheil. Das Urtheil z. B. „Einige Dreiecke haben einen rechten Winkel“ ist wahr, weil es dasselbe ist, was ein anderes wahres Urtheil „Nicht alle Dreiecke haben einen rechten Winkel“ oder auch „einige Dreiecke haben keinen rechten Winkel.“ Formen sind Ansichten des Wesens, und so lange wahre Ansichten, als

als sie das Wesen nicht verändern. Ob der Arithmetiker den Satz:

$2 \times 2 = 4$ oder $2 \times 2 = 2^2$, oder

$2 \times 2 = 8 : 2$ oder $2 \times 2 = 8 - 4$

u. s. w. ausdrückt, ist in Ansehung des Wesens und der Sache selbst immer dasselbe;

denn in jeder dieser Formen ist der Satz ein wahrer Satz; jede spricht das Wesen auf eine absolute, selbstständige, ewige Weise aus.

„Der Mensch ist vernünftig; der Mensch ist nicht unvernünftig; das Unvernünftige ist kein Mensch; kein Mensch ist unvernünftig; einiges Unvernünftige ist kein Mensch.“ Je-

des dieser Urtheile ist wahr, eines der Sache nach, was das andere, ohngeachtet jedes eine andere Form hat. Und eben so verhält es

sich auch mit allen andern der Materie nach verwandten Urtheilen, ob ich sage „Wenn

die Sonne aufgeht, so wird es Tag; oder es wird nicht Tag, also geht die Sonne nicht

auf; oder es geht die Sonne auf, also wird es Tag“ u. dgl. ändert nichts an dem Wesen

des Satzes, und solange die Formen an dem Wesen nichts ändern, können sie die Abso-

lutheit und Wahrheit des Satzes nicht umstossen. Der Satz bleibt derselbe absolute

Satz, du magst ihn subalterniren, oder opponiren, convertiren, oder contraponiren;

wenn nur diese deine verschiedenen Ansich-

ten

ten immer dasselbe Wesen dir zeigen. Die ganze Lehre von den Verstandesschlüssen enthält nichts anders, ausser diejenigen möglichen Formen, in denen man die Sätze *unmittelbar*, ohne Veränderung ihrer Wahrheit und ihres Wesens anschauen kann.

2. Eine falsche Ansicht von den Verstandesschlüssen haben daher die Logiker, welche glauben, diese Schlüsse seien nur versteckte Vernunftschlüsse. Verstandesschlüsse erkennen die Wahrheit eines Urtheiles durch unmittelbare Anschauung der Einheit seines Wesens mit dem Wesen eines andern der Form nach von ihm verschiedenen. Vernunftschlüsse erkennen die Wahrheit eines Urtheiles durch Vergleichung seines Wesens (des Subjectes sowohl als des Prädicats) mit einem dritten Begriffe, also nur durch vermittelte Anschauung. Wenn der Verstand schließt, $4 = 2 \times 2$, weil $2 \times 2 = 4$ ist, schließt die Vernunft $4 = 2 \times 2$, weil erstens $4 = 2^2$, und dann 2×2 gleichfalls $= 2^2$ ist, beide einem dritten, und also unter sich gleich sind.

Zweites Hauptstück.

Von den Schlüssen der Urtheilskraft.

§. 129.

Die Urtheilskraft ist das Vermögen der Erkenntniß des Besondern (der Allheit), welches unter dem Allgemeinen (der Einheit) enthalten ist. Sie betrachtet daher die Dinge von Seite der Allheit, d. i. der mannigfaltigen Formen, in welchen ihr Wesen (der Begriff) erscheint. Wenn der Verstand von dem Inhalte des Begriffes auf den Inhalt der Formen schließt, in denen der Begriff erscheint, schließt sie umgekehrt von dem Inhalte der Formen auf den Inhalt des Begriffes, der den Formen als Wesen zu Grunde liegt, auf folgende zwei Weisen:

- 1) „Was in allen Erscheinungen eines Dinges als Eins und dasselbe vorkommt, gehört zum Wesen des Dinges, ist der wesentliche Begriff (die Idee)

Idee) desselben, der Grund seines Daseins.“

- 2) „Dinge, die in allen ihren Erscheinungen ähnlich sind, sind nicht wesentlich von einander verschieden, sondern desselben Wesens, Affirmationen Eines und desselben Begriffes.“

Die erste dieser Schlufsarten heissen die Logiker *Induction*, die andere *Analogie*.

§. 130.

Die *Induction* schliesst

- 1) von der Allheit auf die Einheit;

„Was allen Erscheinungen eines Dinges zukommt, kommt dem Dinge an sich zu, ist die Idee desselben.“

- 2) Von der Folge auf den Grund:

„Was allen Dingen einer Reihe von Erscheinungen gemein ist, ist als der sie affirmirende Grund (*causa proxima*) anzusehen.“

3)

3) Von den Formen auf das Wesen;
 „Was in allen Formen, die Eine Gattung ausmachen, angetroffen wird, ist als das Wesen dieser Gattung (*essentia particularis affirmativa*) zu erachten.“

§. 131.

Die Wahrheit dieser Schlussart wird beurtheilt nach dem zweiten Grundsatz des wahren Denkens, dem Princip der Gründlichkeit, vermöge welchem nur ein Urtheil über eine Sache wahr ist, wenn diese durch den Grund seines Daseins erkannt worden (§. 81.).

Dieser Grund muß aber sein

- 1) der *zureichende*, die Einheit einer Allheit, die Idee, der ewige, lebendige, schaffende Begriff einer Totalität von Dingen;
- 2) der *nächste* (*causa proxima*), d. i. derjenige, welcher eine *besondere* Reihe von Erscheinungen hervorbringt, einer bestimmten Gattung von Dingen vorsteht, und

3) der *absolute*, aus dem die unendlich möglichen Erscheinungen einer bestimmten Art abgeleitet und begriffen werden können (*essentia particularis affirmativa*).

Anmerkung. So lange die Induction nicht den zureichenden, nächsten und absoluten Grund von Erscheinungen angeben kann, können wir durch selbe für unsere Erkenntniss keine Gewissheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit erhalten. Wenn ich auch von allen Körpern, die bisher mir zur Ansicht gekommen sind, weifs, dafs sie schwer sind, so könnte ich doch nicht behaupten, dafs alle möglichen Erscheinungen dieser Reihe schwer seien, so lange mir der zureichende, nächste und absolute Grund ihres Schwerseins (das Streben der ausgedehnten Substanz nach Einheit, die Centripetenz) unbekannt wäre. Wenn ich auch durch Erfahrung weifs, dafs die bisher mir bekannten Erscheinungen einer Reihe (a, b, c, d, e, f, etc.) B, alle durch A bewirkt werden, so kann ich doch noch nicht mit Gewissheit schliessen, dafs A der Grund sei von B; denn es könnte noch immer der Fall eintreten, dafs A nur bis f hinreiche, für g, h, i etc. aber nimmermehr; oder dafs A selbst in der Reihe liege

etwa

etwa X, Y, und auf solche Weise nicht absoluter, unbedingter Grund wäre; oder endlich, daß die Reihe B wohl durch A gesetzt wäre; aber eben so wie die Reihe C, D, E u. s. w. A also wohl als der absolute und zureichende Grund von B angesehen werden müßte, aber nicht als der nächste; in welchem letztern Falle wieder der Wahrheit und Gewissheit meiner Erkenntniß kein bedeutender Zuwachs geschähe. Denn wenn ich auch weiß, daß die Körper schwer sind, weil sie Gott (die absolute Ursache, A) schwer geschaffen, daß die Menschen vernünftig sind, weil ihnen Gott Vernunft gegeben, daß die Thiere reizbar sind, weil sie von Gott die Reizbarkeit empfangen haben u. dgl.; durch diese Erkenntniß des letzten Grundes wird meine Erkenntniß weder deutlicher, noch gründlicher, noch gewisser. Die Wissenschaft verlangt nebst den absoluten und zureichenden auch die nächsten Gründe der Dinge, die besondern Ideen, welche die bildenden Kräfte der einzelnen Reihen der Dinge sind. Es ist nicht genug für die Wissenschaft, die Einheit der Einheiten zu kennen; denn in diesem Falle würde man nur Eins erkennen; die Haupt — aber freilich auch die beschwerlichste Sache ist die Erkenntniß der Einheiten, des Wesens und der Gründe der besondern Dinge. Auch darf sich keiner rühmen

men, daß er die Einheit selbst erkennt, wenn er nicht alle Einheiten (die Allheit) erkannt hat. Die Logik kann es daher den empirischen Naturforschern nicht dringend genug empfehlen, aus ihren Inductionen ja nicht eher allgemeine Urtheile abzuleiten, als bis sie gewiß wissen, daß der Grund, aus welchem sie die Erscheinungen erklären, hinreichend, absolut und der nächste sei. Aber auch der Speculation muß sie es sagen, sie möge die Induction nicht verschmähen, indem diese das sicherste, ja fast einzige Mittel ist, die nächsten Gründe der Dinge zu erforschen. —

Die Logik fodert gewöhnlich von der Induction, sie müsse vollständig sein, wenn sie als folgerechte Schlussart gelten wolle. Dieser Foderung aber kann unmöglich Genüge geleistet werden; denn die Erscheinungen eines jeden Geschöpfes sind der Zahl nach unendlich, unendlich Vieles aber wahrzunehmen, vermag nicht ein endlicher, sondern nur unendlicher Sinn. Es ist aber auch eine solche Vollständigkeit nicht nothwendig, um zur wahren Erkenntniß der Erscheinungen zu gelangen; der Grund und das Wesen, welches die Erscheinungen hervorbringt, und woraus sie zu erklären sind, ist ja nicht ein Object sinnlicher Wahrnehmung, sondern

dem des Verstandes, welcher in den Ideen der Dinge die ewigen Gesetze ihres Daseins, ihres Lebens und Wirkens erkennt.

§. 132.

Die *Analogie* schließt von der Aehnlichkeit und Gleichheit der Erscheinungen auf die Identität des ihnen gemeinschaftlich zu Grunde liegenden wesentlichen Begriffes.

„Viele Dinge, welche in ihren Verhältnissen, zufälligen Merkmalen, Wirkungen u. s. w. Aehnlichkeit haben, gehören in eine Gattung; es liegt ihnen eine besondere Idee zu Grunde, wovon sie Erscheinungen sind.“

Die Wahrheit dieser Schlussart gründet sich gleichfalls auf das Princip der Gründlichkeit. Erscheinungen lassen sich nur unter einen Begriff subsummiren, wenn ausgemacht ist, dieser Begriff sei ihr Wesen, der sie affirmirende Grund. —

Anmerkung. Die Urtheilskraft ist solange eine bloß endliche Erkenntniß (*reflectirende Urtheils-*

urtheilskraft) als sie nicht das Wesen (die Principien und Gründe) der erscheinenden Dinge ergründet hat. Die Grundsätze, wozu sie durch ihre beiden Schlufsarten, die Induction und Analogie zuletzt gelangt, haben jederzeit nur relative, hypothetische, nie aber absolute, unbedingte Giltigkeit, sie sind heuristische Maximen, aber keine constitutiven Principien. Zu solchen werden sie erst, wenn die reflectirende Urtheilskraft zugleich *bestimmend* wird, d. h. wenn sich die Erkenntniß des Besondern, der Erscheinungen, erhebt zur Allgemeinheit; wenn die sinnliche Anschauung ein Denken, und als solches eine Erkenntniß der absoluten, oder der Dinge an sich wird. Die sogenannten regulativen Principien der Urtheilskraft werden constitutiv giltig, so wie die Urtheilskraft zur Vernunft kommt; denn da erkennt sie, dafs die Allheit, welche der Sinn anschaut, nichts anders ist, als die Einheit, welche der Verstand denkt, und dafs nur in dieser Identität beider die Wirklichkeit und Wahrheit der Dinge bestehe.

Drittes Hauptstück.

Von den Vernunftschlüssen.

§. 133.

Die Vernunft verbindet in gleichem Maasse mit der Erkenntniß des Allgemeinen die Erkenntniß des Besondern, und mit der Erkenntniß des Besondern die Erkenntniß des Allgemeinen. Sie betrachtet daher die Dinge nicht mehr bloß von Seite der Einheit, wie der Verstand, oder der Allheit, wie die Urtheilskraft, sondern von beiden Seiten zugleich. Von dem Inhalte des Begriffes schließt sie auf den Inhalt der unter ihm stehenden Formen, und von dem Inhalte der Formen (des Umfanges) auf den Inhalt des Begriffes auf folgende Weisen:

Erstens. „Was dem Inhalte eines Begriffes zukommt, kommt nothwendig allen Gegenständen zu, die unter dem

dem Begriffe stehen (nota notae est etiam nota rei).“

Zweitens. „Was von dem ganzen Umfange gilt, unter dem ein Begriff steht, gilt nothwendig von dem Begriffe selbst (Dictum de omni valet etiam de quibusdam et singulis).“

§. 134.

Ein Vernunftschluss (ratiocinium) ist diesem zu Folge die Erkenntniß der Identität zweier Begriffe (der Wahrheit eines Urtheiles) aus der Erkenntniß der Identität eines jeden derselben mit einem dritten.

§. 135.

Die *wesentlichen Bestandtheile* eines Vernunftschlusses sind demnach

1) drei *Begriffe* (termini),

a. ein *Mittelbegriff* (terminus medius),

mit welchem die beiden Begriffe des Urtheiles verglichen und als identisch mit ihm erkannt werden = A;

b.

b. ein *Overbegriff* (terminus major), welcher denjenigen Begriff des Urtheiles vorstellt, der einen grössern Umfang hat, das Prädicat, $= C$;

c. ein *Unterbegriff* (terminus minor), der denjenigen Begriff des Urtheiles repräsentirt, so einen kleinern Umfang hat, das Subject desselben, $= B$.

2) *drei Sätze* (propositiones),

a. ein *Obersatz* (major), welcher die Identität des Overbegriffes mit dem Mittelbegriffe ausspricht, $C = A$;

b. ein *Untersatz* (minor), welcher die Identität des Unterbegriffes mit dem Mittelbegriffe bejahet, $B = A$;

c. ein *Schlusssatz* (conclusio), welcher aus der Uebereinstimmung des Ober- und Unterbegriffes mit dem Mittelbegriffe die Uebereinstimmung dieser beiden Begriffe selbst (die Wahrheit des Urtheiles) folgert, $B = C$.

3) die *gesetzmässige Verbindung al-*
N *ler*

ler Bestandtheile zu einem Ganzen
(consequentia),

a. des *Overbegriffes*, als zum Inhalte,
 $A = C$;

b. des *Unterbegriffes*, als unter den
Umfang des Mittelbegriffes gehörig,
 $B = A$;

c. des *Unterbegriffes*, als unter dem
Umfange des Overbegriffes, und des
Overbegriffes als zum Inhalte des
Unterbegriffes gehörend, $B = C$;
so daß die gesetzmässige Form eines
Vernunftschlusses in folgendem Schema
dargestellt werden kann:

$$\begin{array}{r} A = C \\ B = A \\ \hline B = C \end{array}$$

§. 136.

Aus der Ansicht dieses Schema er-
giebt sich, daß die *Wahrheit* eines Ver-
nunftschlusses beruhe

erstens auf der Giltigkeit des Inhaltes
des

des Oberbegriffes vom Umfange des Mittelbegriffes; der Inhalt des Begriffes C muß vom ganzen Umfange des Begriffes A gelten;

zweitens, auf der Subsumtion des Unterbegriffes unter den Mittelbegriff. Der Begriff B muß unter dem Begriffe A stehen;

drittens, auf der sich ergebenden Folge, daß der Inhalt des Oberbegriffes auch gelte vom Umfange des Unterbegriffes, und umgekehrt (der Inhalt des Unterbegriffes unter dem Umfange des Oberbegriffes stehe, beide Begriffe also ihrem Inhalte und Umfange nach, d. i. ganz übereinstimmen.

Anmerkung. Die Wahrheit eines Vernunftschlusses gründet sich sohin auf das Princip der absoluten Identität des Denkens und Seins, und wird auch nach demselben geprüft. Im Obersatze dieses Schlusses wird das Denken (der Inhalt, die Einheit) ganz als ein Sein (als Umfang oder Inbegriff der Formen des Daseins eines Begriffes) erkannt;

im Untersatze wird unter dieses Sein ein Gegenstand subsummirt, und im Schlufssatze dann gefolgert, dafs auch dieses Sein ein Denken sei (§. 78. und 82.)

§. 137.

Aus diesem allgemeinen Gesetze lassen sich einige besondere Regeln ableiten, dienlich zur Bildung und zur Prüfung der Vernunftschlüsse.

I. *Besondere Regeln für Bildung der Vernunftschlüsse.*

1) Man suche den gemeinschaftlichen Inhalt der beiden Begriffe des Urtheils, dessen Wahrheit man erschliessen will, in einem Merkmale des Prädicates; mache dieses Merkmal zum Mittelbegriffe, subsummire darunter den Unterbegriff, und der Schlufssatz ergiebt sich nach dem Princip „Nota notae est nota rei.“

2) Man suche den Gattungsbegriff, worunter der Subjects begriff steht, und sehe im Obersatze, ob das Prädicat

cat von diesem höhern Begriffe gelte oder nicht gelte; subsummire dann den Unterbegriff, und schliesse nach dem Princip „Dictum de omni valet de quibusdam et singulis.“

II. *Besondere Regeln zur Prüfung der Vernunftschlüsse*

1) *für die Begriffe.*

- a. In jedem solchen Schlusse dürfen nicht mehr und nicht weniger Begriffe vorkommen, als drei; und zwar muß ihre Bedeutung, d. i. ihr Inhalt und Umfang immer der nämliche bleiben.
- b. Der Mittelbegriff muß sowohl im Ober- als Untersatze, darf aber nie im Schlusssatze vorkommen.
- c. Der Mittelbegriff muß im Obersatze allgemein, d. i. nach seinem ganzen Umfange genommen werden.

2) *für die Sätze.*

- a. In jedem solchen Schlusse dürfen
nur

nur drei Sätze, der Zahl und der Bedeutung nach, sein.

b. Der Obersatz ist allezeit ein allgemeiner,

c. der Untersatz stäts ein bejahender,

d. der Schlufssatz aber richtet sich nach dem schwächern Urtheile, d. i. nach dem verneinenden und besonders, wenn dergleichen im Schlusse zugegen sind.

Anmerkung. Daraus folgt 1) dafs die Prämissen weder zwei verneinende, noch zwei particulare Sätze sein können; 2) dafs wenn der Obersatz negativ, oder der Untersatz particular ist, auch der Schlufssatz im ersten Falle negativ, im zweiten particular sein müsse.

3) für die Consequenz oder den gesetzmässigen Zusammenhang.

a. Alle Theile des Vernunftschlusses müssen zu Einem für sich bestehenden Ganzen, nämlich

b.

- b. im Obersatze muß das Prädicat des Schlufssatzes mit dem Mittelbegriffe in Ansehung seines Inhaltes,
- c. im Untersatze das Subject des Schlufssatzes mit dem Mittelbegriffe in Ansehung seines Umfanges,
- d. im Schlufssatze aber Subject und Prädicat selbst gänzlich miteinander verbunden werden.

§. 138.

Wird der Vernunftschluß in Worten ausgedrückt, so heißt er eine Verbindung von Sätzen, *Syllogismus*,

- 1) ein *reiner und förmlicher* (*purus, formalis*), wenn alle wesentlichen Bestandtheile ausdrücklich und in der gesetzmässigen Ordnung (§. 135.) vorkommen; wo nicht, entweder ein *unreiner und vermischter* (*impurus, hybridus*), wenn die wesentlichen Bestandtheile zwar alle ausdrücklich vorkommen, aber nicht in der gesetzmässigen Ordnung; oder ein *versteckter*

ter (crypticus), wenn alle wesentlichen Bestandtheile nicht ausdrücklich, sondern nur versteckt, zusammengezogen, abgekürzt, verstümmelt u. s. w. vorkommen.

- 2) ein *einfacher*, wenn er aus einem; ein *zusammengesetzter*, wenn er aus mehreren Schlüssen besteht.

§. 139.

Die unreinen und vermischten Syllogismen entstehen durch Versetzung und daraus erfolgende Veränderung der Bestandtheile des Schlusses.

- 1) Durch bloße Versetzung der Sätze ohne Versetzung der Begriffe entstehen die verschiedenen äussern Gestalten des Syllogismus, welche wir einstweilen *Formen* nennen wollen.

- 2) Durch bloße Versetzung der Begriffe ohne Versetzung der Urtheile entstehen die sogenannten *Figuren*, in denen ein Vernunftschluss erscheinen kann.

3)

3) Durch die aus der Versetzung der Begriffe entspringende Veränderung der Urtheile in Ansehung der Quantität und Qualität entstehen die sogenannten *Modi* der Syllogismen.

Anmerkung 1. Die drei Sätze im Syllogismus können sechsmal versetzt werden; Formen des Syllogismus giebt es daher sechs.

2. Die drei Begriffe in den drei Sätzen des Syllogismus lassen sich (gemäß der arithmetischen Regel, die Anzahl der Verbindungen nach Dreien für n Dinge $= n^3$) sieben und zwanzigmal versetzen; und geben sohin eben so viele mögliche Figuren des Syllogismus. Da aber in einem gesetzmässigen Vernunftschlusse der Mittelbegriff in einer jeden der beiden Prämissen, und nie im Schlusssatze vorkommen, überdies im Untersatze nie negativ, im Obersatze nie particular genommen werden darf, so taugen zu giltigen Schlüssen nur vier solcher Figuren, nämlich die erste und gesetzmässige, und dann noch diejenigen, welche durch regelmässige Conversion und Contraposition auf die erste reducirt werden können. Derselben sind drei, eine, wo der Medius im Obersatze das Prädicat, die andere, wo er im Untersatze das Subject,

ject, und die dritte, wo er dieses und jenes ist.

3. Die Modi des Syllogismus oder die möglichen Veränderungen, welche seine drei Sätze in Ansehung der Quantität und Qualität erfahren können, belaufen sich auf vier und sechzig. Denn da ein Satz in dieser Hinsicht entweder ein allgemein bejahender $= A$, oder ein allgemein verneinender $= E$; Ein particular bejahender $= I$, oder particular verneinender $= O$ sein kann; die Anzahl der Verbindungen nach Dreien für Vier Dinge aber $= 4^3$ ist, so können diese vier Sätze in den Urtheilen des Schlusses auf vier und sechzig verschiedene Weisen versetzt werden. Weil nun die beiden Prämissen weder zwei verneinende, noch zwei particuläre Sätze sein dürfen, und die Conclusion sich allemal nach dem schwächern Theile richtet, so geben nur neunzehn dieser Schlufsarten gültige Schlüsse. Die Scholastiker haben sie zur Erleichterung des Gedächtnisses und der Disputirmethode in die berücksichtigten Verse eingekleidet:

Barbara, celarent, darii, ferio, baralip u. s. w.

Aber auch gegen manche dieser neunzehn Arten läßt sich noch vieles erinnern; ins-
be-

besondere wenn noch die Regel in Betracht gezogen wird, daß der Major allezeit ein allgemeiner, und der Minor ein bejahender Satz sein müsse, so wird die Anzahl der gültigen auf zehn herunter fallen.

4. Die Bemerkungen, welche wir über die verschiedenen Schlufsarten des Verstandes gemacht haben, gelten auch für die Figuren und Modi des Syllogismus. Die Figuren und Modi sind nichts anders als die verschiedenen Formen, in denen ein Vernunftschluß ausgedrückt werden kann. Von diesen Formen sind diejenigen gültige, welche das Wesen des Vernunftschlusses nicht ändern; diejenigen ungültige Schlüsse, welche es verändern. Eine Lehre, welche von den möglichen Formen, Figuren und Modis des Vernunftschlusses, deren Gültigkeit und Ungültigkeit handelt, haben die Alten *Syllogistik* genannt. Eine ausführlichere Behandlung dieses Gegenstandes liegt ausser unserm Vorhaben und dem Zwecke dieser Schrift.

§. 140.

Die versteckten Vernunftschlüsse
heissen

Enthymeme, wenn eine der Prämissen
nicht

nicht ausgedrückt sondern bloß gedacht wird;

zusammengezogene Syllogismen, wenn der Mittelbegriff allein mit dem Schlufssatze verbunden wird.

§. 141.

Zusammengesetzte Vernunftschlüsse bestehen

1) aus mehreren reinen

a. einander übergeordneten Schlüssen, **Prosyllogismen**;

b. oder einander untergeordneten, **Epi-syllogismen**.

2) aus mehreren versteckten Schlüssen,

a. Enthymemen; und heißen **Kettenschlüsse**, **Sorites**

1. *progressive*, wenn die abgekürzte Schlussreihe prosyllogistisch,

2. *regressive*, wenn sie episyllogistisch ist, und

3. die Glieder, so aneinander gereiht werden, . dals jederzeit das Prädicat des vorhergehenden Satzes Subject des nachfolgenden, oder umgekehrt das Subject des vorhergehenden Satzes Prädicat des nachfolgenden, das Prädicat des letzten Satzes aber mit dem Subjecte des ersten (oder umgekehrt) als gemeinschaftliche Conclusion für alle Sätze verbunden wird.

b. zusammengezogenen und abgekürzten; *Epicherem*, eine Schlussart, deren Obersätze gleich der Beweis angehängt ist.

An.

*Anmerkung 1.**Schema*

a) für den *Prosylllogismus*. Er steigt von den Folgen zu den Gründen auf, in übergeordneten Syllogismen.

b) für den *Episylllogismus*. Er steigt von den Gründen zu den Folgen herunter, in untergeordneten Syllogismen.

$$1) \quad D = E$$

$$B = D$$

$$B = E$$

$$2) \quad C = D$$

$$B = C$$

$$B = D$$

$$3) \quad A = C$$

$$B = A$$

$$B = C$$

$$A = C$$

$$B = A$$

$$B = C$$

$$C = D$$

$$B = C$$

$$B = D$$

$$D = E$$

$$B = D$$

$$B = E$$

Der Episylllogismus macht den jedesmaligen Terminus major des vorhergehenden Schlusses zum Terminus medius des nachfolgenden: Der Prosylllogismus den Terminus medius eines vorhergehenden zum Terminus major eines nachfolgenden.

An-

*Anmerkung 2.**Schema*

- a) für den *progressiven*, b) für den *regressiven*,
oder umgekehrten oder gemeinen *Sorites*.

$$D = E$$

$$C = D$$

$$B = C$$

$$B = E$$

$$B = C$$

$$C = D$$

$$D = E$$

$$B = E$$

*Anmerkung 3.**Schema*

für das *Epicherem*.

$$A = C, \text{ weil } A = X \text{ ist,}$$

$$\text{Nun ist } B = A$$

$$\text{es ist also auch } B = C$$

§. 142.

Die Darstellung der Wahrheit eines Urtheiles aus Schlüssen heisst ein *Beweis*;

1) ein *analytischer*, wenn er aus Verstandesschlüssen,

2) ein *synthetischer*, wenn er aus Schlüssen der Urtheilskraft,

3)

3) ein *demonstrativer*, wenn er aus Vernunftschlüssen besteht.

Anmerkung I. Der analytische Beweis leitet die Wahrheit eines Urtheiles aus einem verwandten Urtheile her, dessen Wahrheit unbezweifelt und evident ist; der synthetische thut die Wahrheit einer Erkenntniß dar durch die Zusammensetzung vieler Erscheinungen zur Einheit eines Begriffes; der demonstrative weist die Wahrheit einer Erkenntniß gleichermassen in dem Begriffe des Gegenstandes, und in den Formen seines Daseins (den Erscheinungen) nach. Der analytische Beweis heißt *Deduction*, weil er die Wahrheit einer Erkenntniß aus dem Begriffe des Dinges deducirt; der synthetische mag *Construction* genannt werden, weil er mit den Theilen einer Erkenntniß anfängt, und selbe zu einem Ganzen construirt; der demonstrative heißt *Demonstration*, weil er den Begriff eines Dinges in einer Totalität von Erscheinungen, und eine Totalität von Erscheinungen in einer Einheit des Begriffes aufzeigt. Die Deduction nimmt den Gegenstand von Seite der Einheit, die Construction von Seite der Allheit in Betrachtung, keine aber vermag sich von der Wahrheit ihrer Betrachtung zu überzeugen,
wenn

wenn sie nicht die andere, d. i. als Deduction auch Construction, und als Construction auch Deduction = Demonstration wird. Die Demonstration ist Vereinigung beider und als solche absolute Beweisart.

2. Die Analysis eines Satzes giebt nur immer wieder den nämlichen Satz in andern Formen. Sie kann daher wohl unsere Erkenntniß klarer, aber nicht wahrer machen, weil sie immer den Gegenstand vorenthält, worauf der Begriff sich bezieht, und daher diesen leer läßt. Sie erweitert unsere Erkenntniß nicht. Die Synthesis oder Construction erweitert wohl unsere Erkenntniß, indem sie auf das Besondere und Wirkliche gerichtet ist; allein so lange sie als Synthesis nur das Besondere als Besonderes erkennt, und nicht als Eines und Allgemeines, kann sie sich keine allgemeine und sohin auch keine wahre und gewisse Erkenntniß nennen. Nur die Demonstration, da sie mit der Analysis die Synthesis verbindet, giebt einer allgemeinen Erkenntniß Gehalt (der Einheit Allheit, dem Begriffe Realität), und umgekehrt, weil sie mit der Synthesis die Analysis vereinigt, den vielen besondern Erkenntnissen Allgemeinheit (der Allheit Einheit, den besondern wirklichen Anschauungen Begriff). Sie wei-

set im Allgemeinen das Besondere und im Besondern das Allgemeine nach.

§. 143.

Die Beweise werden geführt

- 1) *direct*, oder *indirect*, je nachdem man die Wahrheit einer Erkenntnis positiv in ihrem Grunde nachweist, oder nur zeigt, daß das Nichtwahrsein eines Satzes nicht gedacht werden kann.
- 2) *a priori*, oder *a posteriori*, je nachdem man von dem Begriffe eines Gegenstandes zu dessen Erscheinungsformen herunter, oder von den Erscheinungen eines Dinges zu seinem Begriffe hinaufsteiget.
- 3) *förmlich*, oder *nicht förmlich*, je nachdem alle zu einem Beweise gehörigen Sätze ausgedrückt und syllogistisch geordnet dargestellt werden oder nicht.

§. 144.

§. 144.

Zu einem giltigen Beweise werden erfordert

- 1) *Beweisgründe*,
- 2) deren *Wahrheit* ausgemacht
- 3) und die sowohl *unter sich* als *mit dem zu erweisenden Satze* in einem *gesetzmässigen Zusammenhange* stehen.

Anmerkung. Die Fehler gegen diese Regeln heissen, der gegen die erste *circulus in probando*, weil der Satz keinen Beweisgrund hat, sondern aus sich selbst bewiesen wird; der gegen die zweite *petitio principii*, weil die Beweisgründe erschlichen oder precär sind; der gegen die dritte, *saltus in demonstrando*, wenn ein nothwendiges Glied ausgelassen; *ignoratio seu mutatio elenchi*, wenn der Zusammenhang zwischen den Beweisgründen und dem zu erweisenden Satze nicht ganz richtig ist, d. i. wenn sie zu viel, oder zu wenig, und also nicht diesen Satz, sondern einen andern beweisen.

Der allgemeinen Logik

Dritter Theil.

Von dem

System des menschlichen Denkens.

§. 145.

Ein Denken, das die Seele, wo nicht unmittelbar anschauen, doch vermittelt der Demonstration auf eine Anschauung zurückführen kann, ist ein vernünftiges, und sohin wahres und gewisses Erkennen, ein *Wissen*: denn die Wahrheit besteht in der Erkenntniß der Identität des

Den-

Denkens und des gedachten Gegenstandes (des Seins) (§. 66.). Diese Identität des Begriffes und seines Gegenstandes leuchtet nun unserer Erkenntniß entweder unmittelbar ein, oder wir überzeugen uns von derselben durch einen Schluß. In jedem giltigen Schlusse geht unserm Verstande eine Wahrheit auf, eine Erkenntniß, daß der Gegenstand, welchen die Seele als Verstand denkt, derselben als Sinn auch anschaulich, und sohin wahrhaft existirend sei.

Alle wahren Erkenntnisse gründen sich daher entweder auf die unmittelbare Anschaulichkeit des Seins der Begriffe, oder, wo wegen Unzulänglichkeit der Sinne diese Anschauung nicht statt findet, auf Vernunftschlüsse, welche die Erkenntniß der Identität eines Begriffes und seines Gegenstandes (der Wahrheit) durch Vergleichung mit andern gewissen Erkenntnissen vermitteln; z. B. weil ich meinen Begriff von der Unsterblichkeit der Seele nicht unmittelbar anschauen kann, da die Zukunft meinem Sinne
noch

noch verschlossen ist, schaue ich denselben mittelbar in ihrer Einfachheit an. Durch Vernunftschlüsse erhalten unsere Erkenntnisse keinen geringern Grund von Gewissheit, als durch unmittelbare Anschauung; denn es ist ja im Grunde die Erkenntnis, welche z. B. die Gleichheit zweier Verticalwinkel durch unmittelbare Anschauung derselben einsieht, die nämliche mit der, welche sie vermittelt eines angelegten Maassstabes (durch Vergleichung mit einem Dritten) erkennt.

§. 146.

Die Erkenntnis eines wirklich existirenden Gegenstandes, eine Wahrheit, ist

erstlich, was der Gegenstand selbst, eine absolute, für sich bestehende, unabhängige All-Einheit,

zweitens, ein Erzeugnis der Vernunft, welche als unendliche Einheit nicht nur diesen Gegenstand, sondern ausser diesem noch unendlich viele andere

dere denkt; und in dieser Betrachtung ist jede Wahrheit, was jeder Gegenstand, Glied eines unendlichen Ganzen.

§. 147.

Ein solches aus Einer absoluten Kraft hervorgehendes, aus unendlich vielen Gliedern bestehendes Ganzes nennen wir ein *System*. Die Eine Kraft, welche die Theile aus sich entwickelt, ist das Princip des Systems (die Einheit der Allheit). Die Theile selbst, in welche die Einheit sich ausbreitet, sind die Glieder des Systems (die Allheit). Die Verbindung dieser Glieder zu einem lebendigen, geschlossenen, vollendeten Ganzen (die Verbindung aller Theile zur Einheit) ist das System selbst.

Anmerkung. Das System unterscheidet sich 1) von dem *Aggregat*, in welchem das Zusammensein der Theile bloß dem Zufalle überlassen wird; 2) von einer *willkührlichen Anordnung*, die zwar nach einer Regel geschieht, aber nach keiner allgemein, sondern nur

relativ, für besondere Zwecke, giltigen.
 3) In einem System herrscht durchgängige Nothwendigkeit. Gerade da, wo jedes Glied eingreift, muß es stehen, und könnte nicht wo anders hin versetzt werden, ohne die Harmonie des Ganzen zu stören. Die Kraft nämlich, welche das Ganze, alle und jede Glieder, aus sich selbst schafft, bildet und ordnet, ist die Kraft des absoluten Wesens, welches mit höchster Freiheit eine unabänderliche Nothwendigkeit verbindet. Wir heissen das Weltganze ein System, einzig aus dem Grunde, weil in den Bestandtheilen desselben, den Weltkörpern, eine absolute Kraft sich offenbart, deren Aeusserungen nicht anders sein könnten, als sie wirklich sind. Aus gleichem Grunde nennen wir nicht nur das Ganze, sondern selbst wieder jeden einzelnen Körper, z. B. den organischen ein System, weil wir hier dieselbe bildende Kraft bemerken, die als die unendliche All-Einheit auf unendlich mannigfaltige Weise sich äussert, und darum als All-Einheit nicht nur im All der Dinge lebet, sondern auch in jedem Theile desselben, in jedem Gliede, welches daher wieder als ein Ganzes betrachtet werden muß, sich offenbarend in unendlich vielen Erscheinungen, von keiner Willkühr hervorgebracht, nach keiner Willkühr geordnet, sondern durch die nämliche architectonische

nische Kraft der Welt, die alles wahr, schön und gut macht, was und wie sie es immer macht.

§. 148.

Das System kann von einer dreifachen Seite in Ansicht genommen werden,

erstens, von Seite der Kraft, durch welche ein Ganzes hervorgebracht wird; in dieser Betrachtung nennen wir es ein *System von Kräften*;

zweitens, von Seite der Formen, in welchen die Kraft sich offenbart, ein *System von Körpern*;

drittens, von beiden Seiten zugleich, *Weltsystem*.

§. 149.

Das System der Kräfte kann wieder betrachtet werden

ent-

entweder als ein *System von nothwendig wirkenden Kräften*,

von Naturkräften, dynamischen,

oder organischen,

oder als ein *System von frei wirkenden Kräften*,

von Kunstwerken,

von Wahrheiten,

oder von Handlungen.

§. 150.

Ein System von Wahrheiten heißt *Wissenschaft*; in ihrer ganzen Bedeutung genommen, ein *systematisch geordneter Inbegriff aller Vernunftkenntniss d. i. der Ideen aller Dinge*.

Anmerkung. Die Wissenschaft (in der Idee aufgefaßt) ist das System des Universums selbst, wie es im unendlichen Verstande sich vorfindet, als eine Welt der Ideen. Gleichwie eine einzelne wahre Erkenntniss von dem

er-

erkannten Gegenstände nicht verschieden sein kann, so kann auch das System der wahren Erkenntnisse, die Wissenschaft, von dem System der Gegenstände, dem Weltsystem nicht an sich verschieden sein, sondern nur in der Betrachtungsweise liegt diese Verschiedenheit. Das Universum, welches der Sinn als einen Inbegriff absoluter Substanzen wahrnimmt, ist Eins und dasselbe mit demjenigen, welches der Verstand als ein System von Ideen denkt. Das wahre Sein ist auch ganz Wissen, so wie das wahre Wissen ganz Sein ist, die Ideen aber sind keine abstracten, substanzlosen Begriffe, sondern absolute, lebendige Substanzen.

§. 151.

Die Wissenschaft kann aber auch in einer eingeschränkten Bedeutung genommen werden, wenn sie nämlich von besondern Seiten betrachtet wird. In dieser Ansicht mag sie genannt werden ein *systematischer Inbegriff gleichartiger Vernunft Erkenntnisse*.

Anmerkung. Wie das System überhaupt, so läßt sich auch das System der Wahrheiten, die Wissenschaft von einer dreifachen Seite an-

anschauen, von Seite des Seins, von Seite des Bewußtseins, und von Seite der Identität beider. Werden die Vernunftkenntnisse, die sich auf jede dieser besondern Ansichten beziehen, zusammengestellt, und systematisch geordnet, so entstehen aus der allgemeinen Wissenschaft besondere Wissenschaften, eine Wissenschaft von der Natur, von der Menschheit, von Gott. Diese lassen wieder besondere Ansichten, und sohin Unterabtheilungen zu. Die weitere Fortsetzung dieser Unterabtheilung giebt eine *Architectonik* der Wissenschaft, welche nichts anders ist als die Ansicht des Weltbaues von Seite der Ideen; daher die Wissenschaft auch von Vielen die ideale Construction des Universums genannt wird. Was dieses realiter, ist sie idealiter. Absolut betrachtet aber ist der Bau der Wissenschaft der Weltbau selbst.

§. 152.

Was zu einem System überhaupt, wird auch zu einem System wahrer Erkenntnisse, der Wissenschaft erfordert:

- 1) *Ein unbedingtes Princip, eine Idee der Ideen*, welche als eine unendliche

liche Einheit den Inhalt oder das Wesen der ganzen Wissenschaft enthält.

2) Eine *Vielheit gleichartiger Erkenntnisse*, d. i. besonderer Formen, in welchen sich die Eine oberste Idee offenbaret, und die den Umfang der Wissenschaft repräsentiren.

3) Eine *Anordnung* derselben zu einem vollständigen und geschlossenen Ganzen, zu einem System.

Die Lehre von der obersten Idee einer Wissenschaft, oder ihrem Princip, heist der *allgemeine Theil* der Wissenschaft; die Lehre aber von den besondern Formen, in welchen sich die Idee offenbaret, der *besondere Theil* derselben. Die Anordnung dieser Formen darf nicht willkührlich sein, sondern muß nach der Norm geschehen, welche die Idee selbst in Schöpfung derselben beobachtet.

Durch die Absolutheit des Principis,
und

und durch die nothwendige Ordnung der Theile unterscheidet sich die Wissenschaft von dem sogenannten empirischen System und der Theorie, welche nicht von absoluten, sondern nur hypothetischen Grundsätzen (Hypothesen) ausgehen.

Anmerkung. Das Princip der Wissenschaft an sich (§. 150.) ist die Idee aller Ideen, die Eine, allgemeine Vernunft, die Trägerin der Ideen aller Dinge, und sohin der Principien aller Wissenschaften. Sie ist das absolut Ideale, als unendliches Wissen, unendliches Sein. Was sie erkennt, existirt, und in welcher Seele sie erkennt, in der ist Wahrheit. In welchem Menschen sich die Vernunft ganz erkennen würde, derselbige würde das Weltall, dessen Inhalt und Umfang, dessen Ordnung und ewige Harmonie erkennen; denn die Vernunft ist als die unendliche Einheit die Allheit, und wo sie sich ganz erkennt, da ist Erkenntniß der Allheit und Einheit zugleich, d. i. die adäquate Erkenntniß des Weltsystems, die vollendete Wissenschaft. Die Vernunft erkennt darum nicht bloß das Wesen aller Dinge (die Idee der Ideen, die unendliche Einheit), sondern auch alle Formen, in welchen sich das Wesen bejahet, und ihre Einheit

heit (d. i. die Ideen aller besondern Dinge, und ihr Zusammensein in der Einheit, das Ganze); freilich nicht die Vernunft des erscheinenden Menschen, die nur ein Funke vom Lichte der Welt ist, sondern die Vernunft des Menschen an sich, des Gottmenschen; die eine, die ewige, die unendliche Vernunft, der ähnlich zu werden der Geist jedes Menschen strebet, und daher seine Erkenntniß immer mehr und mehr zu erweitern, zu ordnen, und zu einigen sucht, um, weil es für seine beschränkte Kraft noch nicht möglich ist, das ganze System der Welt im Grossen zu durchschauen, selbes einstweilen wenigstens im Kleinen, und zum Theile in sich abzubilden (aliquid ejus per scintillulas architectonicas imitari).

§. 153.

Von selbst ergibt sich nun, wie die *Methode* beschaffen sein müsse, welche der menschliche Verstand in Erbauung einer Wissenschaft zu beobachten hat. Er muß dem weltbildenden Geist nachahmen, und wie dieser die Welt baut durch Manifestation seines Wesens in unendlich mannigfaltigen Gestal-

stalten, so muß auch er die Wissenschaft construiren durch Ergreifung der Ideen, welche in diesen Gestalten leben, d. i. durch *wissenschaftliche Construction*.

Die wissenschaftliche Methode ist

1) *genetisch*, sie läßt die Wissenschaft aus den Principien entstehen; dieselbe von Innen heraus, aus dem Keime sich bilden und entfalten. Ihr entgegengesetzt ist die *analytische*, welche ein schon gebildetes System der Wissenschaft in seine Theile auflöst, um jeden derselben insbesondere, so wie ihren Zusammenhang näher und genauer betrachten zu können.

2) *systematisch*, d. i. sie ordnet die Ideen eben so, wie die ihnen entsprechenden Objecte geordnet sind, und stellt die Dinge in ihrem natürlichen Zusammenhange dar. Ihr entgegengesetzt ist die *fragmentarische* und *rhapsodistische* Methode, welche die Gegenstände der Erkenntniß aus ihrem
rem

rem natürlichen Zusammenhange herausreißt, und in einer willkührlichen Ordnung darstellt.

§. 154.

B e s c h l u s s.

Der Zweck alles Denkens ist Wahrheit, absolute Identität des Denkens und Seins im Verstande geoffenbaret. Sie wird erhalten 1) durch die Erkenntniß des Wesens eines Dinges, den Begriff; 2) durch die Erkenntniß der besondern Formen, in welchen das Wesen sein Dasein offenbaret, durch das Urtheilen; 3) durch die Erkenntniß der Identität des Wesens und der Formen, den Schluss. In jedem rechtmässigen Schlusse geht dem menschlichen Verstande die absolute Identität relativ entgegengesetzter Dinge auf; im Schliessen wird der Verstand Vernunft, Selbstanschauung des absoluten Wesens. Jeder Schluss ist eine Wiederherstellung der Erkenntniß in die Absolutheit, eine Wiedervereinigung des

P

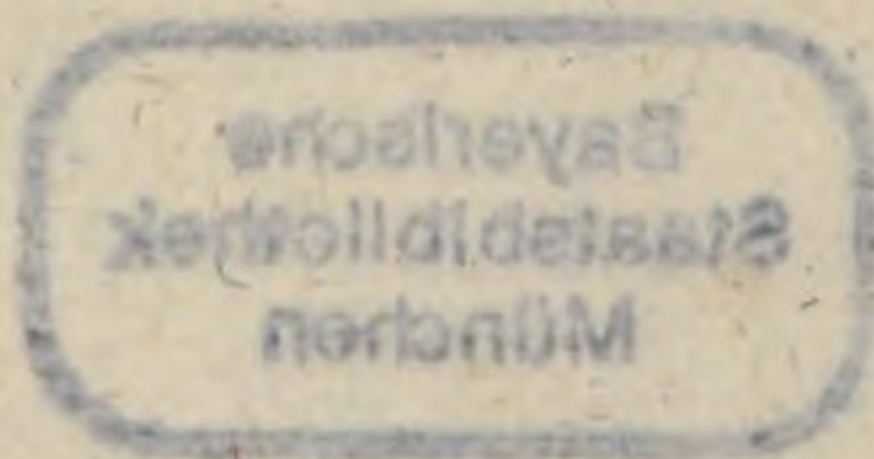
von

von Gott abgefallenen Erkennens mit Gott, eine Versöhnung des Verstandes mit der Vernunft, der zeitlichen und relativen mit der ewigen und absoluten Erkenntniß.

Gleichwie die von Gott abgefallene Natur alle ihre unendlichen Relationen im Leibe des Menschen concentrirt, um in ihm ein Bild zu schaffen, in welchem das absolute Wesen leuchtet; auf dieselbe Weise ist der von Gott abgefallene Geist des Menschen bestrebt, mit der Einheit des Begriffes die Allheit der Anschauungen zu verbinden, um als die absolute Identität, welche Gott selbst ist, sich wieder zu erkennen. Jede wahre Erkenntniß ist daher eine Vereinigung des menschlichen Geistes mit Gott; ein Leuchten des göttlichen Lichtes im Verstande, ein Funken desselben in unserer Seele (Religion des Geistes). Gleichwie der Blitz leuchtet in der Finsterniß der Nacht, augenblicklich, und dann wieder verschwindet, so leuchtet gar oft im menschlichen Verstande ein ähnlicher Blitz

Blitz. In einem Momente ist er da, der Mensch weiß es nicht, woher er gekommen; eine unendliche Klarheit verbreitet sich in der Seele, aber augenblicklich verschwindet er wieder, und der Mensch weiß es nicht, wohin er gefahren. Es ist im Grunde betrachtet das Licht, welches aus der finstern Wolke hervorbricht, eins und dasselbe mit dem, welches im Verstande des Menschen sich anzündet, Offenbarung Eines und desselben ewigen Wesens, dort in der Natur, hier im Menschengenoste. Was der Blitz in der Natur, ist das Aufgehen einer wahren Erkenntniß im Verstande, *Erscheinung Gottes*.

Und wenn dieß der Fall schon ist in einer jeden einzelnen Wahrheit, um wie vielmehr in einem System von Wahrheiten, in einer Wissenschaft? Wahrlich es ist nicht zu viel gesagt vom Menschen, wenn *Leibnitz* von ihm rühmet, er sei durch den Geist ein Gott in seiner Art. „*Inter alias differentias, quae inter animas ordinarias et inter spiritus*
in-



intercedunt, etiam illa datur, quod animae in genere sint specula viventium, seu imagines universi creaturarum; sed quod spiritus insuper sint imagines ipsius divinitatis seu auctoris naturae, quae systema universi cognoscere, et aliquid ejus per scintillulas architectonicas imitari possunt, cum spiritus unusquisque sit parva quaedam divinitas in suo genere.“ —

Verbesserungen.

- S. 5. Z. 15. statt kräftige Materie ist zu lesen *materielle Kraft*.
 S. 7. Z. 15. statt comprehendere, *comprehendendi*.
 S. 30. Z. 9. statt hätten, *hätte*.
 S. 50. Z. 9. statt er, *es*.
 S. 79. Z. 1. statt Grund, *Grad*.
 S. 100. Z. 6. statt nach, *noch von*.
 S. 126. Z. 12. statt gemeinsam, *gemeinsame*.
 S. 128. Z. 1. ist nach nämlich zu lesen *nicht*.
 S. 156. Z. 13. ist statt B zu lesen *C*.

Buchner, Andreas

Die Vernunftlehre

München 1808

Bibl.Mont. 4115

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10724416-0